

FRANZ ROSENZWEIG



*La experiencia del
«nuevo pensamiento»*

Claudia Milani



Lectulandia

El alemán Franz Rosenzweig (1886-1929) es uno de los principales filósofos judíos contemporáneos, y el iniciador de una nueva corriente de pensamiento que rechazó la abstracción deshumanizada del idealismo y el panlogismo hegemónicos en su tiempo. En su obra principal, *La estrella de la redención*, filosofía occidental y tradición judía se funden en la búsqueda de la experiencia vivida. A partir de unos temas centrales —la necesidad del Otro, el devenir temporal, el lenguaje, sobre todo dialógico—, Rosenzweig planteó un nuevo enfoque cuya categoría fundamental ya no es la tradicional sustancia, sino la relación. Partiendo de la angustia ante la muerte y abriéndose a la vida, *La estrella de la redención* constituye uno de los textos esenciales del pensamiento judío contemporáneo, que marcó a autores tan destacados como Martin Buber, Emmanuel Levinas y Walter Benjamin.

Manuel Cruz (Director de la colección)

Claudia Milani

Rosenzweig

La experiencia del «nuevo pensamiento»

Descubrir la filosofía - 88

ePub r1.0

Titivillus 09.07.2024

Claudia Milani, 2016
Traducción: Juan Carlos Postigo Ríos
Ilustración de cubierta: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

Rosenzweig

Introducción

El contexto, la vida y las obras

Del nacimiento a la (re)conversión

Las fiestas judías de otoño

La simbiosis judeo-alemana

Hermann Cohen

El guante arrojado al ilustre gremio de los filósofos

Los elementos del antemundo perenne

De la filosofía del es a la filosofía del y

El «nuevo pensamiento»

Creación, revelación, redención

La estructura de la oración judía

El tiempo y el otro

Emmanuel Levinas

El lenguaje: matemáticas, arte, lenguaje real, liturgia

Por la muerte... a la vida

La comparación judeo-cristiana

Historia del diálogo judeo-cristiano

El Freies Jüdisches Lehrhaus

Las traducciones de Judá Leví y la Verdeutschung

Judá Leví

El significado de la expresión Torá

APÉNDICES

Bibliografía

Cronología

«La diferencia entre el pensamiento viejo y el nuevo, entre pensamiento lógico y pensamiento gramatical, no reside en el tono alto o bajo, sino en necesitar al otro o, lo que es lo mismo, en tomar en serio el tiempo.»

FRANZ ROSENZWEIG

Introducción

Cuando, en el año 1831, muere Georg Wilhelm Friedrich Hegel, la filosofía parece haber llegado a un punto muerto. El sistema hegeliano había sintetizado en un sistema filosófico todo aquello que el hombre puede racionalizar, y todas las posibilidades de concederse un Espíritu. ¿Qué le quedaba por hacer, entonces, a la filosofía? ¿Era posible seguir haciendo filosofía después de Hegel? Y, si era así, ¿cómo?

Estas eran las preguntas que atenazaban a los filósofos en la segunda mitad del siglo XIX y durante el siglo XX. Muchos de ellos se dieron cuenta de que para continuar pensando era necesario hacer saltar por los aires el sistema hegeliano, encontrar una palanca que volviera a abrir la relación entre pensamiento y realidad, establecer un nuevo comienzo para la filosofía. Estos fueron también los problemas que se planteó Franz Rosenzweig, que teorizó un «nuevo pensamiento» que hundía sus raíces, por un lado, en la filosofía occidental y, por otro, en la tradición judía. Hijo de la tradición judeo-alemana que el nazismo arruinaría para siempre, Rosenzweig partió de un conocimiento profundo de Hegel, pero superó a su maestro apoyándose en autores como el último Schelling, el Kant que planteaba la contradicción de la libertad, el Kierkegaard que proponía la primacía del individuo sobre lo universal y hasta el Nietzsche de la «muerte de Dios». El «nuevo pensamiento» del que Rosenzweig se erigió en portavoz era en realidad un pensamiento que no situaba en el centro la pregunta sobre la esencia de las cosas, sino más bien la experiencia de la relación; un pensamiento que se preocupaba por la relación con el otro y el paso del tiempo; un pensamiento intrínsecamente lingüístico y, sobre todo, dialógico.

Si bien la filosofía rosenzweiguiana gozó de un escaso éxito durante la vida del autor y justo después de su muerte —debido en parte a su complejidad y en parte a la prohibición de los libros escritos por autores judíos durante el nazismo—, es innegable que influyó de manera profunda en todo el pensamiento judío contemporáneo. La filosofía dialógica de Martin Buber, basada en la relación entre «yo» y «tú»; la ética como «filosofía primera» de Emmanuel Levinas, basada en la centralidad del rostro del otro; la «reparación» del mundo tras la catástrofe de la Shoá sobre la que escribe

Emil Fackenheim: todo esto sería incomprensible sin *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig. Es preciso, pues, sumergirse en el recorrido de este pensamiento que abre la puerta a la vida desde la angustia de la muerte.

El contexto, la vida y las obras

En la segunda mitad del siglo XIX, Alemania, unificada desde hacía poco por el rey de Prusia Guillermo I de Hohenzoller —que en 1871 se había convertido en *Deutscher Kaiser*, es decir, emperador alemán—, estaba regida por el canciller Otto von Bismarck, que la llevó a convertirse en una gran potencia económica y militar. Ya antes de la unificación, en algunas regiones alemanas se había otorgado a los judíos las mismas libertades y los mismos derechos que a los demás ciudadanos; aunque este proceso de normalización sufrió algunos contratiempos y retrocesos, lo cierto es que una de las consecuencias de las revoluciones de 1848 fue la de poner sobre la mesa la cuestión de la emancipación política judía, es decir, el debate relativo a la situación y el tratamiento de los judíos en la sociedad europea.

Hacia finales del siglo XIX, la población alemana de Kassel, en las proximidades de Fráncfort, albergaba a una numerosa y selecta comunidad judía: con sus 1756 inscritos en 1880, Kassel poseía la mayor comunidad judeo-alemana del país en proporción al número total de ciudadanos de la población. Al igual que todas las comunidades judías de Alemania, la de Kassel también era variada y multiforme: entre 1822 y 1898 se construyeron dos sinagogas, no solo porque los fieles eran demasiado numerosos para un único lugar de culto, sino también porque convivían en la comunidad diferentes sensibilidades religiosas. Los ortodoxos se enfrentaban a los liberales no solo por cuestiones teológicas como la naturaleza de Dios o el valor de sacralidad de la Biblia, sino más bien por cuestiones litúrgicas y de organización, como la forma con la que se llevaban a cabo las funciones en la sinagoga, la posibilidad de utilizar el órgano de la sinagoga durante los días de fiesta o la observación de los preceptos. En este contexto, en Kassel, como en el resto del territorio alemán, emancipación judía y asimilación avanzaban por caminos distintos: la salida del gueto y la adquisición de los derechos civiles traían consigo el deseo de encajar mejor en el contexto social, cultural y económico, incluso a costa de perder su peculiaridad religiosa. Muchos judíos de Kassel se sentían en primer lugar ciudadanos alemanes y estaban fuertemente comprometidos a nivel político, social y cultural. La comunidad

judía estaba tan enraizada en el tejido de la ciudad que en 1936 menos de cuatrocientos judíos emigraron por las leyes raciales y, aunque en 1941-1942 la comunidad había dejado de existir por las deportaciones en masa, medio siglo antes era difícil prever que algo así podría ocurrir en los años oscuros de la catástrofe.



Del nacimiento a la (re)conversión

En este contexto, el día de Navidad de 1886 nació en Kassel el pequeño Franz, hijo único de Georg Rosenzweig y Adele Alsberg. Su familia pertenecía a la burguesía civil: acomodada, políticamente liberal, culta y bien integrada en el entorno social. El padre era comerciante de profesión, y había heredado y ampliado una droguería propiedad de la familia desde al menos dos generaciones, y además del trabajo, se dedicaba a la vida pública: formaba parte del consejo municipal y del consejo directivo de numerosas instituciones ciudadanas. La madre de Franz, con quien el futuro filósofo mantuvo en todo momento una relación muy estrecha, era una mujer culta, interesada por la música, la literatura y el arte, y representaba sin duda para el hijo la primera y más importante referencia y estímulo cultural. El joven Rosenzweig estudió música, se apasionó por el teatro y leyó ensayos y novelas desde temprana edad, y gran parte del mérito de todo ello debe atribuírsele a su madre.

Los Rosenzweig eran judíos de varias generaciones, pero su práctica religiosa era bastante limitada, hasta el punto de que Franz definirá el judaísmo de su infancia como «una cáscara vacía», es decir, una pertenencia carente de auténtica convicción y práctica vital. El único miembro de la familia que parecía no haber perdido por completo el vínculo con la tradición judía era el tío abuelo Adam, hermano de la madre de Georg, que vivía en casa con ellos. Fue precisamente él quien le dijo a Franz, cuando este se preparaba para salir de casa el primer día de escuela: «¡Muchacho! Hoy te vas a rodear por primera vez de gente: no te olvides nunca, en toda tu vida, de que eres judío». Tal vez la vida entera de Franz Rosenzweig pueda releerse teniendo en cuenta esa frase: salir al mundo, rodearse de personas, sin olvidar jamás su esencia judía.

Desde niño Franz fue un estudiante muy dotado, que leía mucho y al que le apasionaba la música, que sacaba muy buenas calificaciones en la escuela y que destacaba especialmente en las lenguas clásicas y en alemán. Su conocimiento de Goethe impresionó a los profesores y las citas goethianas colmarán las obras que Rosenzweig compondrá de adulto, así como las referencias al teatro clásico y a la música clásica y contemporánea. Con once

años, cuando sus padres le preguntaron qué regalo quería como recompensa por las excelentes calificaciones que había obtenido, el muchacho pidió poder tomar lecciones de lengua hebrea, para intentar así —tanto como era posible en una familia tan asimilada— recibir además una educación religiosa. En 1905 se diplomó en el Friedrichsgymnasium de Kassel y tuvo que decidir cómo continuaría sus estudios en la universidad.

Animado por una joven e insaciable sed de conocimiento e interesado en muchos campos del saber, Rosenzweig se decidió finalmente por estudiar Medicina y en el semestre otoñal de 1905 se inscribió en la Universidad de Gotinga. Como era costumbre en aquellos tiempos, sobre todo en Alemania, el joven Franz pasó de universidad a universidad, de ciudad a ciudad, y asistió a clases de Medicina también en las universidades de Múnich y Friburgo de Brisgovia.

A leer su producción filosófica posterior puede sorprender la elección de una disciplina científica como la medicina; hay que tener en cuenta, sin embargo, la íntima relación, sobre todo en Friburgo, entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, que podría explicar el interés del joven Franz, apasionado de la historia, la filosofía, la historia del arte y la literatura, por aquella carrera. Lo que está claro es que con el tiempo, los intereses filosóficos del autor fueron imponiéndose, aunque fuera de forma autodidacta, y que, cuando en 1907 Rosenzweig realizó el examen intermedio de medicina (el *Physikum*), tal vez ya era más por complacer a su padre que por un interés real.

Una vez obtenido el título universitario, se trasladó a Berlín para continuar sus estudios, donde pudo dedicarse a la historia y la filosofía. En otoño de 1908 regresó a Friburgo para estudiar con Friedrich Meinecke, uno de los maestros del historicismo alemán, que lo llevó a profundizar en la filosofía política de Hegel. El estudio de primera mano de los textos hegelianos, con los manuscritos de la Königliche Bibliothek de Berlín, tuvo una gran influencia en Rosenzweig, que en el verano de 1912 discutía con Meinecke su disertación doctoral, titulada *Hegel y el Estado*.

A partir de aquel momento en adelante, el filósofo de Kassel empezó a tomar, al menos en apariencia, distancia respecto a las posturas hegelianas, e incluso llegó a decir de sí mismo, en una carta a Rudolf Hallo del 4 de febrero de 1923:

Consideré la filosofía de Hegel nociva desde el tiempo en que empecé a escribir el libro sobre Hegel.

Y, en otra carta, en esta ocasión a Nahum Glatzer, el 24 de octubre de 1928, escribe también:

gustaría decir de una vez con total claridad para que incluso los *Privatdozenten* lo entiendan, que yo no soy hegeliano y que siempre he pensado que el sistema hegeliano era falso en su conjunto y en sus partes.

A pesar de estas afirmaciones, debe observarse que la producción filosófica rosenzweiguiana sí recibe un fuerte influjo hegeliano, tanto en su estructura como en sus contenidos, y que la crítica al filósofo de Jena parece deberse más al intento de encontrar un referente polémico que a un auténtico deseo de hacer justicia a su pensamiento, como veremos mejor a continuación.

Los años universitarios se caracterizaron para el joven Franz, además de por los estudios y las múltiples lecturas, por su amistad con algunas personas que serían muy importantes durante su vida. Entre ellos hay que mencionar al menos a los primos Hans (1883-1958) y Rudolf Ehrenberg (1884-1969), a Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1973) y a Viktor von Weizsäcker (1886-1957). Este círculo de amigos se componía principalmente por jóvenes estudiantes —procedentes de familias judías muy asimiladas— que habían decidido bautizarse. Eugen Rosenstock, por ejemplo, que llegaría a ser un notable filósofo social e historiador, recibió el bautismo en la Iglesia luterana a la edad de dieciocho años; Hans Ehrenberg —que se convertiría en un importante teólogo y uno de los miembros fundadores de la Iglesia Confesante (*Bekennende Kirche*) alemana que se enfrentaría al nacionalsocialismo de Hitler— se bautizó en Berlín en 1911.

El contacto con estos amigos y las animadas conversaciones sobre sus elecciones de vida, junto con el estudio filosófico y en especial con la lectura y la reflexión sobre los textos hegelianos, animó al joven Franz a abordar la cuestión religiosa no solo desde el punto de vista teórico, sino también, y, sobre todo, como elección existencial. A partir del estudio de los textos del joven Hegel, Rosenzweig parece aceptar la estructura que subyace en la obra hegeliana *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798), en la que se condensan las manifestaciones del espíritu religioso en tres momentos: la religiosidad de los griegos, la judía y la cristiana.

A lo largo de su producción filosófica, Hegel hablará de religión oriental, religión griega y religión cristiana, apartando por completo al judaísmo del proceso que llevaba al Espíritu absoluto, pero en la obra de 1798 el papel del judaísmo seguía siendo relevante, aunque fuera con una función antitética. De acuerdo con un esquema que se convertiría más tarde en el eje principal de todo el sistema hegeliano —y que influiría en la filosofía de Rosenzweig bastante más de lo que el pensador de Kassel admitirá—, la religiosidad griega, entendida como armonía entre lo humano y lo divino, entre el aquí y el más allá, entre lo individual y lo universal, constituía la afirmación de una tesis religiosa. La religiosidad judía, al contrario, representaba la antítesis de la religiosidad griega, puesto que giraba alrededor de la escisión entre lo humano y lo divino (Dios es «el otro» respecto al hombre); la síntesis entre ambas religiosidades la representaba el cristianismo, que conciliaba la escisión entre lo particular y lo universal —propia del judaísmo— con la necesidad de volver a una forma renovada de integridad, que no podía ser la greco-pagana, sino que se producía mediante la encarnación de lo divino en lo humano.

Al asumir este sistema religioso, Rosenzweig debió sentir con claridad la fe judía como una forma de religiosidad a medias, que no permitía el despliegue completo del Espíritu absoluto, reservado únicamente al cristianismo. Junto con el estudio de los textos hegelianos, Rosenzweig mantuvo también largas discusiones con sus amigos judíos que habían pasado por la pila bautismal, que le parecían mucho más conscientes de su fe de lo que jamás había sido él, siendo como era judío. Una fecha en especial marcó la vida de Rosenzweig desde este punto de vista: la noche del 7 de julio de 1913, cuando se produjo lo que los biógrafos definieron como el «Leipziger Nachtgespräch», el coloquio nocturno de Leipzig, una acalorada charla de nuestro autor con Eugen Rosenstock, en presencia de su amigo Rudolf Ehrenberg. Después de aquella charla, que debió tener el sabor de una noche faustiana, Rosenzweig llegó a la decisión de bautizarse.

Aunque comprendió «que podía hacerse cristiano solo como *judío*, no ya pasando por la fase intermedia del paganismo», decidió que viviría como judío hasta el último instante antes de recibir el bautismo, lo que significaría participar en las fiestas judías y observar los preceptos durante el catecumenado. En el otoño de 1913 volvió a Kassel, tanto para comunicar a sus padres la decisión de convertirse al cristianismo como para participar en las fiestas judías de la estación.

Las fiestas judías de otoño



Grabado antiguo que representa la culminación de la fiesta judía del Sucot: el Simjat Torá, día en que se termina de leer en las sinagogas la última parte del Pentateuco, y que se celebra con mucha alegría, con cantos y bailes.

El período otoñal es sin duda el más rico en fiestas religiosas judías: el mes de Tishréi, entre septiembre y octubre, se abre con Rosh Hashaná, el año nuevo; el 10 de Tishréi se celebra el Yom Kipur (el Día de la Expiación) y el 15 empieza la fiesta de Sucot (la Fiesta de las Cabañas), que dura ocho días y termina con la celebración de Simjat Torá (Alegría de la Torá). Las fiestas de otoño son eminentemente austeras y vienen precedidas de un mes de arrepentimiento que desemboca en el Rosh Hashaná: esta celebración conmemora la creación del mundo y se presenta, por tanto, en la época posbíblica, como el Fin de Año, pero también como el día en el que todas las criaturas son llamadas a juicio. La tradición enseña que todos los hombres, no solo los judíos, son juzgados por Dios en el día de Rosh Hashaná, pero el juicio de sus actos queda suspendido hasta Kipur, es decir, se les conceden diez días más para arrepentirse.

Yom Kipur es seguramente la fiesta judía más seguida, incluso por quien se mantiene apartado de la práctica religiosa diaria, hasta el punto de que en Europa oriental existe la expresión «judío de Kipur» para señalar a quien respeta las prescripciones de su religión este único día del año. El Yom Kipur es sin duda la festividad más onerosa que se observa: el día en que Dios sella definitivamente el juicio a la humanidad, los judíos ayunan (se abstienen de consumir alimentos y bebidas) durante veinticinco horas seguidas y dedican todo el día a la oración y al arrepentimiento. En Europa oriental acostumbran a vestirse de blanco, el color de la pureza, con un traje que los hombres suelen recibir como regalo de la mujer el día de bodas y que les servirá de sudario para la sepultura. En todas las comunidades judías del mundo, el día de Kipur las sinagogas se abarrotan de fieles y este día, tal vez más que cualquier otro, es posible sentir la pertenencia a la comunidad.

La fiesta de Sucot, cinco días después de Yom Kipur, es la festividad más alegre de todas las del otoño: sus ocho días recuerdan los cuarenta años que pasó el pueblo de Israel en el desierto después de haber salido de Egipto. Por ello, en el Sucot es imprescindible vivir (o al menos comer) en una cabaña de ramas en vez de en una casa de piedra, para recordar la precariedad de la vida nómada. A pesar de las dificultades para la observación de esta regla, especialmente en los países que tienen un clima más duro, el Sucot es una fiesta alegre y concluye con una festividad aún más alegre, Simjat Torá, es decir, el día en que se termina e inmediatamente se vuelve a comenzar el ciclo de lectura de la Torá en las sinagogas (el Pentateuco).

Pero las cosas no fueron como había previsto porque su madre, a pesar de la tibieza en la práctica religiosa que había mostrado durante toda la vida, le dijo sin demasiada ceremonia que en esa familia no había sitio para un apóstata, y lo echó de casa. Franz se fue entonces a Berlín y pasó allí el Yom Kipur —la conmemoración judía del Día de la Expiación—, en una pequeña sinagoga ortodoxa. No podemos saber con certeza qué ocurrió allí —aunque dada la aversión de Rosenzweig por el enfoque místico de lo divino, podemos descartar cualquier hipótesis de crisis mística—, pero el caso es que, en aquellas veinticinco horas de ayuno del Yom Kipur de 1913, el filósofo

decidió cambiar de idea y seguir siendo judío. Pocos días más tarde, al intentar explicar a Rudolf Ehrenberg lo que le había ocurrido, escribió que bautizarse ya no le parecía necesario y que, al no ser necesario, había dejado de considerarlo. Lo que más llama la atención de su *teshuvá* —vuelta al judaísmo— es el motivo que esgrimió para ella: la basó en un versículo bíblico, pero, curiosamente, no en un versículo de la Biblia hebrea, sino del Evangelio, y además se trata de un fragmento que aparentemente no se presta a ninguna interpretación filojudía. El versículo en cuestión es esta afirmación de Jesús en el Evangelio de Juan: «Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí» (Juan 14,6). La primera mitad del versículo constituirá la estructura central de la tercera parte de su obra maestra filosófica, *La Estrella de la Redención*, mientras que de la segunda parte Rosenzweig dice:

Nadie *viene* al Padre. Sin embargo, es diferente si uno ya no siente ninguna necesidad de venir al Padre, porque ya está con Él. Ese es el caso del Pueblo de Israel (no del individuo judío).

El día de Yom Kipur, que por lo general reúne en oración a los judíos más alejados de la práctica religiosa y hace que se sientan parte integrante del pueblo de Israel, parece que hizo redescubrir a Rosenzweig su pertenencia religiosa: si es posible vivir en la fe también como judío, y la liturgia del Yom Kipur lo demuestra mejor que ningún otro momento del año, bautizarse es innecesario. Lo que se necesita es recuperar el judaísmo de cada uno y profundizar en él, desde el punto de vista personal y teológico-filosófico. Y eso será exactamente lo que hará Rosenzweig en los siguientes años de su vida.

La simbiosis judeo-alemana

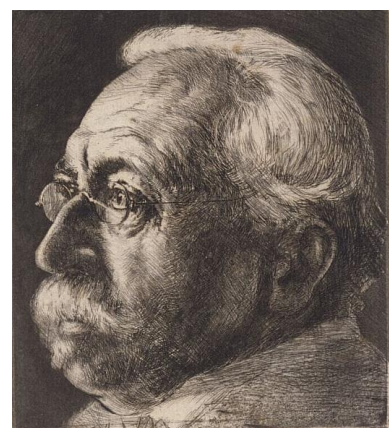
Una vez tomada la decisión de volver al judaísmo, gran parte de la vida de Rosenzweig estará dedicada al estudio y a la enseñanza de los temas judíos, también gracias a su relación con amigos y maestros que lo acompañarán en este viaje. Uno de los encuentros más importantes de su vida, acaecido también en 1913, fue el que tuvo lugar con Hermann Cohen (1842-1918), a cuyas lecciones asistió Rosenzweig en la Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (Academia de estudios hebreos) de Berlín. Unos años antes, Rosenzweig había tenido un primer contacto con Cohen con la lectura de algunas obras del anciano filósofo neokantiano, a quien el joven de Kassel no

había entendido del todo y a quien disfrutó aún menos. En 1913, en cambio, el encuentro fue directo y sorprendió tanto a Rosenzweig que el 17 de abril de 1918 escribió a su madre que Cohen era «el único filósofo de las cátedras alemanas de su época, al menos desde la muerte de Lotze», y unos años más tarde, en agosto de 1922, en una carta a Ernst Simón —otro filósofo judeo-alemán— lo definió como «el primer y único profesor de filosofía vivo a quien tomé en serio». Cohen había vivido una trayectoria personal similar a la de Rosenzweig, con un regreso al judaísmo tras una larga carrera dedicada a los estudios kantianos, y su última obra, escrita en 1918 y publicada postumamente en 1919, tratará sobre *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Rosenzweig leerá el texto manuscrito antes de que se entregue a imprenta y su principal interés por la obra de Cohen girará en torno a este intento de síntesis entre la filosofía kantiana y el judaísmo.

El otro amigo y maestro cuyo encuentro marcará estos años y que le acompañará el resto de su vida es Martin Buber (1878-1965). Buber comparte con Rosenzweig muchas ideas filosóficas —el pensamiento dialógico como forma de pensamiento centrado en la relación, la relación entre filosofía y teología, el enfrentamiento entre judaísmo y cristianismo—, pero también el trabajo de traducción al alemán de la Biblia hebrea, como veremos más adelante.

Hermann Cohen

Hermann Cohen (1842-1918), fundador de la escuela neokantiana de Marburgo, nació en Coswig, en el Anhalt, en una familia judía en la que aprendió los valores de la tradición religiosa, pero también los de la cultura alemana liberal. Iniciado en los estudios rabínicos en el seminario de Breslavia, primero se aproximó a la corriente reformada de Abraham Geiger (1810-1874) y luego dejó el seminario para matricularse en la Universidad de Breslavia y luego en la de Berlín, para el doctorado. En 1871 publicó su primera gran obra, *La teoría kantiana de la experiencia*, que le



Hermann Cohen (1842-1918). Grabado de Hermann Struck

valió el acercamiento a la Universidad de Marburgo, donde en 1876 sucedió a Friedrich Albert Lange. En los años posteriores publicó *La fundación kantiana de la ética* (1877), *La fundación kantiana de la estética* (1879), *La y lógica del conocimiento puro* (1902), *La ética de la voluntad pura* (1904) y *La estética del sentimiento puro* (1912). Cuando se convirtió en docente en Marburgo, Cohen reunió a su alrededor una auténtica escuela, de la que formaron parte, entre otros, Paul Natorp, Ernst Cassirer, Martin Heidegger, Karl Barth, Boris Pasternak y José Ortega Gasset.

Cierto antisemitismo que acechaba la academia alemana a principios del siglo xx, y que estaba bien representado por los escritos de Heinrich von Treitschke (1834-1896), obligó a Cohen a erigirse en defensor de las afinidades electivas entre judaísmo y espíritu alemán y por tanto también a volver a sus raíces religiosas.

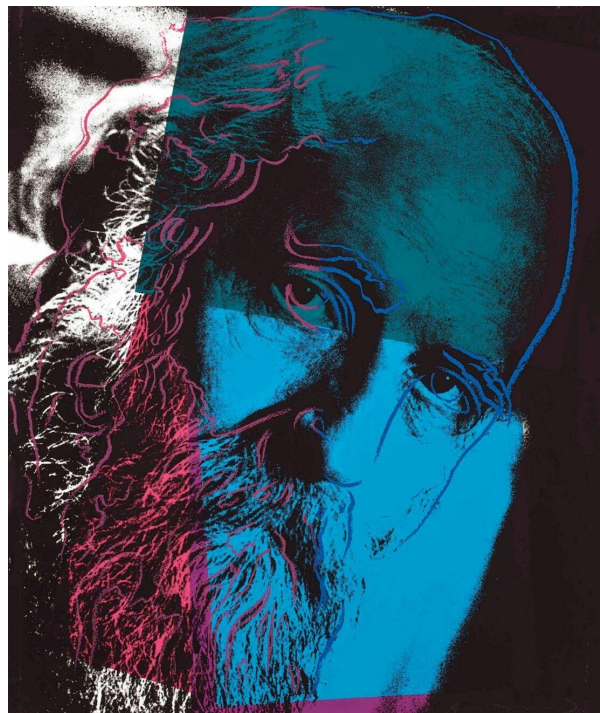
Muchos intérpretes posteriores, entre ellos Franz Rosenzweig, convirtieron a Cohen en un modelo de regreso al judaísmo tradicional tras la experiencia de la asimilación. Si bien esta lectura contiene parte de verdad, no podemos olvidar que el maestro de Marburgo siguió siendo profundamente kantiano hasta los últimos días de su vida, incluso después de haber dejado la escuela que había fundado —que en su ausencia se disolvió rápidamente— para refugiarse en Berlín a enseñar en la Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, donde Rosenzweig lo conoció. Los últimos años de vida de Hermann Cohen estuvieron dedicados a la reflexión sobre el judaísmo, pero siempre desde la corriente neokantiana a la que pertenecía el filósofo: en 1915 publicó *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía*, en 1919 apareció de forma póstuma *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, y el propio Rosenzweig se encargó de los *Escritos judíos* del maestro.

Los años que siguieron a 1913 marcaron radicalmente la vida de Rosenzweig como ejemplo de esa simbiosis judeo-alemana irreversiblemente destinada al desastre dos décadas después. A diferencia de otros judíos alemanes de la época, Rosenzweig no mostró ningún interés por el sionismo,

sino que, por el contrario, estaba convencido de la posibilidad de ser judío en territorio alemán y, al mismo tiempo, de ser completamente alemanes sin renunciar a su judaísmo.

Por este motivo, cuando estalló la Primera Guerra Mundial, que consideraba una oportunidad de renovación política y espiritual para Europa, se alistó como voluntario en la Cruz Roja, valiéndose de sus estudios de medicina, y fue enviado a Bélgica. En abril de 1915 pasó, también como voluntario, a la artillería de Kassel. A partir de marzo de 1916 fue enviado a las trincheras en los Balcanes, pero esto no le impidió continuar sus estudios: en las trincheras leía textos de Platón, Agustín, de los Padres de la Iglesia, de Schelling, Goethe, Kafka y Buber, así como literatura talmúdica. Pero sobre todo aquí empezará a poner por escrito las intuiciones germinales de su obra maestra filosófica, *La Estrella de la Redención*, en anotaciones que enviará con las cartas militares destinadas a Kassel, dirigidas a su madre, para que, en caso de morir en la guerra, parte de su pensamiento le sobreviviera. Rosenzweig redactará *La Estrella* entre el 22 de agosto de 1918 y el 16 de febrero de 1919, aprovechando también algunos períodos de permiso por enfermedad.

Martin Buber, por Andy Warhol. Buber (1878-1975) fue un filósofo y escritor judío austriaco-israelí. Es conocido por su filosofía de diálogo y por sus obras de carácter existencialista. Sionista cultural, anarquista filosófico, existencialista y partidario de «una tierra para dos pueblos» buscando el diálogo entre judíos y árabes en Palestina.



Aún en período de permiso, en el verano de 1917, conoció a Margrit, la joven mujer de su amigo Eugen Rosenstock-Huessy. Margrit se convertirá para Rosenzweig en una amiga, una amante y una importante referencia filosófica: a través del intercambio epistolar entre ambos se articulan las ideas que

desembocarán en la redacción de *La Estrella de la Redención* y, después de acabar su obra maestra, el pensador de Kassel seguirá vinculado a la mujer no solo por motivos afectivos, sino también por un intenso intercambio de ideas. A pesar de ello, Franz decidió comprometerse y casarse, en 1920, con otra mujer: Edith Hahn. La elección derivó probablemente no solo del hecho de que Gritli, como la apodaba cariñosamente Rosenzweig, estuviera ya casada con su amigo Eugen, sino también de que ella era cristiana, y para el filósofo la exigencia de constituir una familia judía —y por tanto casarse con una mujer judía— era una prioridad.

Precisamente con el marido de Margrit, Eugen Rosenstock-Huessy, Rosenzweig estableció también un intenso intercambio epistolar a partir de 1916, centrado en esta ocasión en temáticas teológicas y en especial en cuestiones relativas a la relación entre judaísmo y cristianismo. A partir de la correspondencia con Rosenstock-Huessy, pero también de lo que había escrito en la última parte de *La Estrella de la Redención*, puede decirse que Franz Rosenzweig se convirtió por derecho propio en un precursor del diálogo judeo-cristiano, en una época en la que tanto las instituciones judías como las cristianas demostraban escaso interés por estos temas, que habían sido abandonados a la iniciativa de algunos pioneros proféticos.

Terminada la Primera Guerra Mundial, al regresar a casa, Rosenzweig volvió a estudiar y a la vida civil: poco antes de enrolarse recuperó, durante sus investigaciones para el doctorado en la *Königliche Bibliothek* de Berlín, un breve manuscrito con el título *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*. El texto constituye una referencia fundamental para los estudiosos de Schelling, de Fichte, de Hegel y en términos más generales, del pensamiento idealista. Rosenzweig lo atribuyó a Schelling (su autoría es discutida) y lo mandó a imprenta, junto con un extenso comentario suyo, en 1917. En 1920, el pensador publicó *Hegel o el Estado*, y en 1921 —después de una serie de dudas— mandó a imprenta también *La Estrella de la Redención*, que consideraba el compendio de la reflexión filosófica de su vida, como le escribió a Martin Buber a finales de agosto de 1919:

Tengo la sensación perentoria de haber tratado aquí el conjunto de mi existencia intelectual y de que todo lo que vendrá más adelante serán solamente apéndices que tal vez el momento o las tensiones externas podrán ocasionalmente sugerirme. Mi aporte más peculiar, si es que lo que es más peculiar puede darse en un libro, lo he ofrecido aquí.

El mismo Rosenzweig parecía estarle agradecido al destino, y quizá también orgulloso, por haber llevado a término con solo treinta y dos años una obra que le daba sentido a toda su vida; una obra en la que no había nada que corregir, incluso cuando la relee con la distancia del tiempo, porque el autor ya condensó en ella un pensamiento maduro y definitivo; una obra, al fin, que no debió publicarse sino como obra póstuma, pero que se mandó a imprenta en el momento en el que Rosenzweig se dio cuenta de que era totalmente desconocido en el mundo del judaísmo alemán y sintió la necesidad de publicar su pensamiento.

Ya desde su publicación, *La Estrella* se convirtió en un libro de circulación minoritaria, que no conoció ni ha conocido nunca un gran éxito de público, tal vez debido al equívoco general de ser considerado a primera vista «un hermoso libro judío», mientras que, una vez que el lector se adentra en su lectura, se topa, sobre todo en la primera parte, con notables dificultades conceptuales que pueden dificultar su lectura. Hablando de su texto, en 1925, Rosenzweig le escribirá a Hans Ehrenberg:

Se ha producido lo que quería cuando mi encapriché con publicar en una editorial judía, y no se ha producido lo que entonces temía de la publicación (y por lo que originariamente quería publicar solo de forma póstuma): me ha hecho famoso entre los judíos y no me ha arruinado la oportunidad de acción sobre los judíos. Y ambas cosas porque no la han leído. No deja de sorprenderme el tiempo que ha permanecido desconocido el libro a sus propios lectores. Todos piensan que se trata de una exhortación para comer *kosher*.

La certeza de haber terminado la obra filosófica de su vida provocó de todas formas que Rosenzweig rechazara la propuesta de su maestro Friedrich Meinecke de acceder a la enseñanza universitaria. Debido a su convicción de que lo más importante en la vida de un ser humano no podía expresarse en las páginas de un libro o en las aulas de una facultad, el pensador prefirió dedicar el resto de su vida —que iba a ser bastante breve— al judaísmo y a la educación de adultos. El 30 de agosto de 1920 escribió a Meinecke:

En 1913 me aconteció algo a lo que, si debo ponerle un nombre, he de llamarlo «colapso». De pronto me encontré en medio de ruinas, o, mejor dicho, advertí que mi camino corría entre irrealidades. ¡Justo el camino que solo mi talento, o más bien mis talentos, me señalaban! Entonces percibí cuán absurdo era ser dominado por el talento y servirse a uno mismo. [...] Pero ya sin metáforas: había pasado de ser un historiador (perfectamente habilitable como tal) a ser un filósofo (perfectamente inhabilitable como tal) [...]. Lo esencial, como sea, es que para mí el estudio académico ya no tiene más una importancia central, estando mi vida determinada desde entonces por ese «ímpetu oscuro» del que al cabo soy consciente solo al darle el nombre de «mi judaísmo». [...] El conocimiento ya no es para mí un fin en sí mismo: se ha vuelto un servicio. Un servicio para el *ser humano* [...]. No me parece que toda pregunta merezca ser

preguntada [...]. Ahora solo pregunto cuando me veo *cuestionado*. Cuestionado por seres humanos, no por eruditos, no por la «ciencia».

Ese mismo año Rosenzweig renunció a la carrera académica, se comprometió y se casó, como ya se ha dicho, con Edith Hahn, una joven judía, hija de amigos de la familia, y se trasladó a Fráncfort para asumir la dirección del Freies Jüdisches Lehrhaus, una escuela libre para la formación de adultos en el judaísmo, cuyos cursos estaban dirigidos tanto a judíos como a no judíos.

A partir de este momento, el pensador empleó gran parte de su energía a la enseñanza de adultos, y en especial a su formación en el judaísmo. Rosenzweig escribirá varios ensayos, elaborará programas de estudio judío (incluso para escuelas superiores) y se colocará así en medio del debate entre ortodoxia, reforma liberal y sionismo, un debate central en el judaísmo alemán entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

En los años en que dirigió el Lehrhaus, desde 1920 a 1922, el pensador de Kassel escribió también un tercer volumen, que sin embargo no llegó a mandar a imprenta. Se trata de *El libro del sentido común sano y enfermo*. Volveremos a este volumen, que se presenta más como una novela filosófica que como un ensayo, pero por ahora basta decir que Rosenzweig lo compone para intentar hacer algo más accesible al gran público su pensamiento, liberándolo de las dificultades de la abstracción filosófico-teológica, a partir de su experiencia como docente en el Lehrhaus.

Sin embargo, al final decidió no publicarlo porque temía que este volumen pudiera causarle más problemas que ventajas, como escribió el 30 de agosto de 1921 a su amiga Gertrud Oppenheim:

Aún no me he decidido a que se imprima. Tal vez con este escrito eche a perder el público para *La Estrella de la Redención* en vez de prepararlo para ella.

El volumen se publicará de forma póstuma, primero traducido al inglés por Nahum Norbert Glatzer (uno de sus alumnos y el primer biógrafo de Rosenzweig) en 1953, y más tarde en el original alemán, en 1964: la publicación fue sin duda contra la voluntad del autor, pero ayudó efectivamente a los lectores a comprender algo mejor el complejo sistema filosófico sobre el que se basaba *La Estrella de la Redención*.

A finales de 1921, mientras estaba activamente implicado en la organización del Lehrhaus, en la enseñanza y en la redacción de ensayos y artículos, se manifestaron en Rosenzweig los primeros síntomas de la enfermedad que lentamente le conduciría a la muerte: la esclerosis lateral amiotrófica (ELA). La enfermedad consiste en una degeneración progresiva de la neurona motora, es decir, de las células nerviosas cerebrales y de las de la médula espinal que regulan los movimientos voluntarios: el enfermo pierde progresivamente el uso de las extremidades, la libertad de movimiento y el uso de la palabra, pero las facultades cognitivas y sensoriales quedan intactas.

Esta modalidad de esclerosis, para la que aún hoy no existe ninguna cura, en la década de 1920 conducía generalmente a la muerte al cabo de unos meses pero, contra todo pronóstico, Franz Rosenzweig sobrevivió ocho años más, siempre despierto y capaz de interactuar con el mundo, en un cuerpo que se iba apagando cada vez más rápido. Como puede imaginarse, la organización práctica de su vida cambió por completo: a partir del verano de 1922 ya no pudo salir del ático de la calle Schumannstrasse 10, donde vivía con su mujer y su pequeño hijo Rafael (que nació en septiembre de 1922); en diciembre de 1922 perdió la capacidad de escribir de forma autónoma; las operaciones normales de cuidado y limpieza personal se fueron haciendo cada vez más lentas y fatigosas y recayeron totalmente en la persona que lo cuidaba.

La trágica situación física en la que se encontraba, prisionero en un cuerpo sobre el que ya no tenía ningún dominio, no le impidió, sin embargo, seguir pensando, trabajando y escribiendo. Al principio tecleaba los ensayos, los artículos y las cartas con las que se comunicaba con el mundo tras haber perdido el uso de la palabra con la ayuda de una especie de rudimentaria máquina de escribir. Después, cuando teclear también se le hizo imposible, su comunicación con el mundo se limitó al parpadeo. En esta última fase de la vida, que duró varios años, la presencia de su mujer Edith fue absolutamente insustituible. De hecho, era ella quien descifraba el pestañeo del marido, quien completaba las palabras y las frases que Franz empezaba a señalar y a poner por escrito en sus textos. Sería normal pensar que un hombre reducido a semejante situación de inmovilidad redujera al mínimo también su trabajo intelectual, pero para Rosenzweig no fue así: en el otoño de 1922 se vio obligado a abandonar la dirección del Lehrhaus, ya que no podía salir de su casa, pero, en diciembre del mismo año, justo cuando estaba perdiendo la capacidad de escribir de forma autónoma, empezó a traducir del hebreo al

alemán la poesía de Judá Leví (1075-1141). El pensador y poeta sefardí, autor de la obra filosófica *El Kuzarí*, a la que Rosenzweig se había enfrentado ya durante la redacción de *La Estrella*, compuso un gran número de himnos —tanto religiosos como laicos— dedicados a Dios, al pueblo de Israel, a la tierra de Israel y al amor, tanto sagrado como profano. Muchos de estos himnos eran (y son todavía) usados como oraciones en las sinagogas (véase el recuadro de la pág. 121).

Al elaborar dos ediciones distintas del texto, Rosenzweig llegó a traducir, anotar y comentar noventa y cinco himnos de Leví, legando así un regalo fundamental a los judíos alemanes que no eran capaces de leer y comprender el hebreo. Quizá también por este importante trabajo de traducción, el rabino reformista Leo Baeck le otorgó en 1923 el título de *morenu* (nuestro maestro).

Si la traducción de los himnos de Leví fue una tarea considerable y dejó una importante herencia al judaísmo alemán, los últimos años de vida de Rosenzweig estuvieron marcados por un trabajo quizá aún más importante: una nueva traducción al alemán de la Biblia hebrea. Originariamente, el trabajo se lo encargó a Martin Buber el editor cristiano Lambert Schneider, que en 1925 pidió «una edición manejable de la Biblia [...], accesible para los no bendecidos por la suerte», es decir, a aquellos que no comprendían el hebreo. La versión alemana más antigua y fidedigna de la Biblia era la que Martín Lutero había traducido casi cuatrocientos años antes, en una obra crucial no solo desde el punto de vista religioso, sino también lingüístico: con su traducción, de hecho, Lutero había acuñado muchísimas expresiones nuevas y había enriquecido de forma impresionante la lengua alemana. Pero la traducción de Lutero ya estaba anticuada, contenía —como ocurre necesariamente con toda traducción— errores y además nacía, obviamente, de un enfoque cristiano del texto bíblico. Así pues, se consideraba que era necesario que quienes tradujeran la Biblia hebrea fueran los judíos que escribían para los judíos. Buber aceptó la pesada tarea, que concluyó en 1962 en Jerusalén, pero con la condición de que Rosenzweig lo ayudara comprobando y corrigiendo la traducción que él proponía. Ambos sabían que a Rosenzweig le quedaban pocos años de vida, tal vez unos meses, pero su habilidad como traductor del hebreo había quedado constatada con la publicación de los himnos de Leví. Probablemente ninguno de los dos llegó a imaginar que Rosenzweig viviría cuatro años más, que no solo le permitieron acompañar a Buber hasta la traducción del libro de Isaías, el décimo en el canon judío, sino también escribir varios ensayos, cartas y respuestas a los

comentarios que recibió la traducción. La monumental obra comenzada en 1925 representó, de hecho, una de las construcciones culturales más importantes del judaísmo contemporáneo —no solo alemán— y recibió tanto halagos como críticas. Los últimos años de vida de Rosenzweig estuvieron, así pues, marcados sobre todo por la relación con Buber a causa de esta traducción bíblica, y es a Buber a quien Rosenzweig dirige sus últimas palabras, escritas en la tarde del 9 de diciembre de 1929, cuando el pensador se da cuenta de que ha llegado a «die Pointe aller Pointem» (el extremo límite). Morirá en la noche del 9 al 10 de diciembre de 1929 en su casa de Fráncfort.

El guante arrojado al ilustre gremio de los filósofos

La mejor exposición del pensamiento filosófico rosenzweiguiano la encontramos en *La Estrella de la Redención*, la obra que representa la más alta y lograda exposición de ese «nuevo pensamiento» del que el autor quiere erigirse en portavoz. Esta es, según las intenciones del pensador, un verdadero sistema de filosofía: aunque se organice de manera totalmente asistemática, como escribe Rosenzweig en *El nuevo pensamiento*,

la obra contiene los otros tres restantes ingredientes de los que se compone ese verdadero ponche que es un sistema de filosofía [...]. Pero como ya se puede advertir por esta curiosa división, el principio sistemático al que responde esta filosofía es diferente.

Es diferente, afirma, respecto a los principios que habían regido toda la filosofía anterior. Este nuevo principio sistemático, esta innovación respecto a lo que Rosenzweig define como «el viejo pensamiento», se expone no solo en *La Estrella*, sino ya en la *Célula originaria* de *La Estrella de la Redención*, que el autor compuso como prueba de escritura en 1917, en el frente macedonio, o en *El nuevo pensamiento* de 1925, que constituye «la respuesta al eco que el libro ha suscitado en los cuatro años transcurridos desde su publicación», así como en diferentes conferencias impartidas en el Lehrhaus, de las que nos han llegado los apuntes preparatorios, y, finalmente, de forma más novelesca en *El libro del sentido común sano y enfermo*, que se publicará de forma póstuma. Para Rosenzweig, quien plantea el principio orador del nuevo pensamiento «arroja su guante a todo el ilustre gremio de los filósofos, desde Jonia hasta Jena», es decir, desafía a la comunidad que, desde Tales hasta Hegel, ha intentado siempre reducir lo existente a un principio único. Desde Tales, que identificó el *arché* de la *physis* (es decir, el principio de todo lo que existe) en el agua, hasta Hegel, que representa para Rosenzweig la cumbre —en el sentido negativo— del «viejo pensamiento», en toda la historia de la filosofía no se hace otra cosa que buscar un principio con el que someter la complejidad de lo real.

Con frecuencia los filósofos han definido este principio unificador con el nombre de sustancia o «esencia», y se han preguntado en qué consistía la esencia de un ente, es decir, qué era «propiamente» ese ente; con esta pregunta la filosofía se ha alejado del sentido común, que deja a las cosas ser exactamente aquello que son, y se ha embarcado en problemas que la han alejado cada vez más del sano intelecto humano.

Como escribe Rosenzweig en *El nuevo pensamiento*:

Toda filosofía preguntó por la esencia. Es la pregunta por medio de la cual la filosofía se separa del pensar no-filosófico del sano entendimiento humano. Este último precisamente no pregunta qué es «propiamente» una cosa. Le alcanza con saber que una silla es una silla. No pregunta si acaso la silla propiamente no es algo por entero diferente. Precisamente esto pregunta la filosofía cuando interroga por la esencia. De ninguna manera el mundo puede ser mundo, Dios puede ser Dios, el hombre, hombre, sino que todos deben ser «propiamente» algo diferente. Si no fueran algo diferente sino real y efectivamente solo lo que son, entonces, al fin y al cabo, la filosofía —¡Dios nos guarde y nos libre!— efectivamente sería superflua. Por lo menos, una «filosofía» que busque extraer a toda costa algo «enteramente diferente».

El proceso de reducción del múltiplo a la unidad empezó con Tales y con la afirmación de que todo es agua y continuó con Parménides y con la postura de la identidad de pensamiento y ser: si el mundo se puede pensar, puede entenderse como totalidad. La reducción de la multiplicidad de lo real a la unidad está, por tanto, indisolublemente vinculada, en la historia de la filosofía occidental, a la pensabilidad de lo real. Cuando con Hegel se llega a incluir la historia de la filosofía dentro del sistema, el pensamiento no puede avanzar más y se llega al final de esta tendencia de reducción a la totalidad. Con Hegel, pues, la posibilidad de hacer filosofía parece finalizar de forma definitiva.

Pero, se pregunta Rosenzweig, ¿la pensabilidad del mundo como una totalidad, que aparentemente no tiene ningún fundamento —o, mejor dicho: tiene como fundamento la nada— carece en realidad de fundamentos? ¿Y la pregunta sobre el Todo pensable no corre el riesgo de ocultar otras preguntas y de que nos olvidemos del sentido mismo del ser?

Desde luego, en el sistema filosófico occidental, que llega a su apogeo con Hegel, la identidad de totalidad y pensabilidad proporciona una explicación exhaustiva de lo existente, pero ¿qué pasa con lo que está fuera de esta identidad? Hegel no llega ni siquiera a plantearse esta pregunta, como elocuentemente observa Rosenzweig en la *Célula originaria* parafraseando un mito teogónico indio:

La metafísica ingenua enseñaba que la Tierra se apoya sobre un enorme elefante, y este, a su vez, sobre una tortuga, y así *ad infinitum*: Hegel enseña que la Tierra se apoya sobre una serpiente gigante y que esta se sostiene a sí misma mientras se muerde su propia cola, ofreciendo así, por cierto, una explicación exhaustiva del sistema tierra-serpiente, pero sin explicar por qué es que ese sistema como totalidad no se cae. Ni cae, ni flota, digo yo, pues no hay un espacio «donde» pueda caerse o flotar; la serpiente en sí llena todo el espacio posible: es tan sólida como la Tierra que se apoya en ella.

La tierra, que representa la totalidad de lo real en la que la multiplicidad se ha reducido a unidad, y la serpiente, que representa la pensabilidad de lo real y que sostiene su totalidad, constituyen juntas un sistema que se rige sobre sí mismo: nada, aparentemente, escapa del sistema tierra-serpiente.

Pero, de acuerdo con Rosenzweig, a este sistema se le escapa el verdadero sentido del ser y se pierde de vista la relación (y en especial la relación esencial que para él se denomina «revelación»), que como veremos rige todo el sistema del nuevo pensamiento. Lo que para el ser humano pone radicalmente en entredicho la posibilidad hegeliana de pensar la unitotalidad es la experiencia de la muerte. Así, no es casualidad que *La Estrella de la Redención* empiece precisamente hablando de muerte:

Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía [...]. Pues, ciertamente, un Todo no ha de morir, y en el Todo nada moriría. Solo lo aislado puede morir, y todo lo mortal está solo. Que la filosofía tenga que suprimir del mundo lo singular y aislado, este des-hacer-se del Algo y des-crearlo, es la razón de que la filosofía haya de ser idealista.

Volveremos a la centralidad del individuo, que en la filosofía rosenzweiguiana representa la clave que hace saltar por los aires la idea hegeliana de totalidad, pero por ahora volvamos a la *reductio ad unum* que el pensamiento occidental ha practicado desde Jonia hasta Jena.

El proceso de reducción a la unidad se ha recorrido, en la historia del pensamiento, siguiendo tres directrices principales que, para Rosenzweig, tenían objetivos distintos, pero modos de proceder idénticos: en la Antigüedad, que es constitutivamente cosmológica, todo lo que existe, incluso Dios y el hombre, han sido reducidos al mundo, es decir, a la naturaleza, a esa *physis* de la que los presocráticos buscaban el *arché*, el principio primero y originario.

En la Edad Media teológica, tanto la judía, la cristiana o la islámica, todo lo que existe se canaliza hacia Dios, puesto que es su creación o emanación y

nada existe al margen de Dios. En la época moderna, que es necesariamente antropológica, todo se canaliza hacia el hombre: desde Descartes en adelante, pero quizá también antes que él, el Yo se convierte en amo y señor de todas las cosas, que existen únicamente en la medida en que derivan del Yo.

Así, ante la pregunta «¿qué son *propiamente* Dios y el hombre?», los antiguos responderían: «son partes de la naturaleza»; ante la pregunta «¿qué son *propiamente* la naturaleza y el hombre?», los medievales responderían: «son parte de Dios»; ante la pregunta «¿qué son *propiamente* Dios y la naturaleza?», los modernos responderían: «son proyecciones del Yo».

Pero, según Rosenzweig, en la Edad Moderna

quien no crea en este dogma y prefiera remitir su experiencia del mundo al mundo y su experiencia de Dios a Dios, simplemente no es tomado en serio [...]. Que alguien no quiera en absoluto decir «todo es...», esto no le entra a esta filosofía en la cabeza. Pero en esta pregunta por lo que es aplicada a «todo» se esconde ya el entero error de las respuestas. Una proposición que afirma que algo es esto o lo otro, si es que vale la pena de ser pronunciada, debe necesariamente poner después del «es» un predicado nuevo, es decir, algo que antes aún no estaba presente. Por tanto, si se formula tal tipo de preguntas por lo que es respecto de Dios y mundo, no hay que extrañarse que el yo salga a la luz, —¿pues qué otra cosa queda?—. Todo lo otro, mundo y Dios, ya está dado antes del «es».

Aquello sobre lo que la vieja filosofía se equivocó no fue la identificación de los tres elementos constitutivos de cada forma de pensamiento —Dios, el mundo y el hombre—, que para Rosenzweig son los únicos posibles, aunque obviamente se pueden llamar de otra forma, como le escribe a Rudolf Stahl el 7 de diciembre de 1925:

cielo, éter, alma, son solo otras palabras, las primeras dos para denominar el mundo, la tercera para denominar al hombre.

El error que perdura desde la búsqueda del *arché* de Tales hasta el sistema hegeliano consiste en esta búsqueda de la esencia en otro, cuando en cambio cada elemento debe permanecer en su identidad irreducible. Una vez más, en *El nuevo pensamiento*, Rosenzweig escribe:

En realidad, estos tres primeros y últimos objetos de todo filosofar son cebollas, que se pueden pelar tanto como se quiera, pero de las que siempre se obtiene solo hojas de cebolla y nunca algo «enteramente diferente». Solo el pensamiento se extravía por estos caminos errados a causa de la fuerza transformadora de la palabra es. La experiencia, por profunda y penetrante que sea, una y otra vez descubre en el hombre solo lo humano, en el mundo solo lo mundano, en Dios solo lo divino. Y solo en Dios puede encontrarse lo divino, solo en el mundo lo mundano, solo en el hombre lo humano. ¿*Finis Philosophiae*? ¡Si así fuera, entonces tanto peor para la filosofía! Pero yo no creo que el asunto sea tan grave. Antes bien, en este punto en el

que la filosofía pensada habría efectivamente llegado al final, puede comenzar la filosofía experimentada.

Los elementos del antemundo perenne

Rosenzweig define el «nuevo pensamiento» como una forma de *erfahrende Philosophie*, de «filosofía experimentada», es decir, de filosofía que parte de la experiencia y sitúa en el centro la primera experiencia que el ser humano puede tener: la de la relación. A la experiencia de la relación, o para ser más precisos a las experiencias de las relaciones, le dedica la segunda parte de *La Estrella de la Redención*. Antes de llegar a ella, sin embargo, el pensador de Kassel decide justificar y describir la génesis de los tres elementos sobre los que se basan todos los sistemas de filosofía (y por tanto también el suyo): Dios, el mundo y el hombre. La primera parte de *La Estrella* es sin duda la más compleja, y en el paso de la primera a la segunda parte se observa un cambio de estilo, además de una transformación del punto de vista del autor. Y, sin embargo, a pesar de su abstracción lógica, la primera parte del volumen resulta indispensable porque si, como afirma Rosenzweig, «todas nuestras experiencias son experiencias de puentes tendidos» (es decir, precisamente, de relaciones), para construir un puente hace falta tener pilares sobre los que apoyarlo, y la primera parte de *La Estrella* es la que se encarga de establecerlos. Sin embargo, el filósofo parece cambiar de opinión sobre cuando escribe en *El nuevo pensamiento*:

Justamente todo lo afirmado acerca del modo racional de leer el comienzo de los libros filosóficos vale para su primer volumen. Y, por sobre todo, vale, pues, lo siguiente: ¡Rápido! ¡No detenerse! ¡Lo importante vendrá después! [...]. Lo que aquí se presenta no es otra cosa que una reducción al absurdo y, a la vez, un salvataje de la antigua filosofía.

El desafortunado lector que se sienta atrapado en el discurso sobre la nada, sobre el diferencial matemático de origen coheniano, sobre las tres esencias de los elementos, podrá, por tanto, y con toda la razón, saltarse la primera parte de *La Estrella de la Redención* y empezar a leer a partir de lo realmente «importante», es decir, desde la segunda parte. Rosenzweig, eso sí, nos advierte de que «si alguna vez merece la pena leer un libro de filosofía, es cuando el inicio no se entiende o como mucho se entiende mal». Para ganarse el derecho a la lectura de la segunda parte de *La Estrella*, será mejor entonces que nos sumerjamos previamente en lo que el autor denomina «pre-mundo» o

«antemundo» (*Vor-welt*), es decir, el mundo subterráneo —lógico y no real— que cimienta el «mundo» de las relaciones.

El propio Rosenzweig definió la primera parte de *La Estrella* como «una rehabilitación de la vieja filosofía»: en ella se avanza todavía parcialmente en el ámbito del «viejo pensamiento» y se parte de la nada entendida hegelianamente como fundamento del sistema filosófico. Pero esta nada se usa como punto de partida de un método filosófico nuevo; uno de los mayores intérpretes del pensamiento rosenzweigiano, Bernhard Casper, definió este método como «fenomenológico», refiriéndose a la fenomenología de Husserl, a quien Rosenzweig no conocía en persona, pero con el que parece haber tenido importantes coincidencias. El «método fenomenológico» aplicado en *La Estrella de la Redención* consistiría en superar todos aquellos fundamentos del viejo pensamiento para partir de las cosas mismas, que no necesitan fundamentos para existir ni para ser pensadas. Casi no es ni necesario remarcar que durante toda la historia de la filosofía se ha denominado «sustancia» o «esencia» a lo que no necesita fundamentos para existir y ser pensado. En *La estrella*, por tanto, Dios, el mundo y el hombre se plantean como tres «esencias» diferentes, con todo el peso metafísico que ello comporta: para ellos vale la definición dada por Spinoza, para el que la sustancia es el *id quod in se est et per se concipitur*, es decir, «lo que es por sí y por sí se concibe».

Por tanto, *La Estrella* tendría por objeto «ver los fenómenos originarios a 180°», según afirma el filósofo de Kassel en una carta a Rudolf Stahl del 7 de diciembre de 1925. La mirada fenomenológica escapa a toda premisa, es decir, tiene como único fundamento la nada, y está, en consecuencia, determinada solo por el objeto que mira y que interroga. La nada de la que habla Rosenzweig no es la nada absoluta, sino que siempre es la «nada de algo», la nada del objeto mirado: la nada de Dios, la nada del mundo, la nada del hombre. Así pues, metodológicamente nos situamos más allá del reduccionismo idealista de Hegel, y Rosenzweig madura este nuevo método leyendo los textos de Hermann Cohen, en especial *El principio del método infinitesimal y su historia*. En el cálculo infinitesimal

el diferencial aúna en sí las propiedades de la nada y las del algo. Es una nada que remite a un algo: a su algo; y, a la vez, es un algo todavía dormido en el seno de la nada. Es en uno la magnitud vertiéndose en lo que carece de magnitud y, por otra parte, posee prestadas, a título de infinitamente pequeño, todas las propiedades de la magnitud finita, a excepción de... esta misma.

Lo «infinitamente pequeño» del método infinitesimal es, por tanto, esa magnitud que está entre la nada y algo, es la nada de algo, «la nada especial». Cohen, que descubre mediante el estudio del diferencial que las matemáticas pueden convertirse en *organon* del pensamiento, aporta un nuevo método a la filosofía, y Rosenzweig lo abraza en su «nuevo pensamiento». Según este método, para pasar de la nada a «lo que nada no es» existen dos caminos: el primer camino niega la nada y el segundo afirma lo que no es nada.

El camino de la afirmación plantea algo que no es nada, es el camino del *in se est* de Spinoza, tiene un sentido infinito, plantea lo que es «ser-así»; el camino de la negación, por el contrario, niega la nada, establece algo como no-otro, excluye, plantea lo que es «no-otro». Estos dos caminos se muestran con claridad en el lenguaje, donde una palabra tiene siempre un significado en sí (camino de la afirmación), pero expresa también un significado que cambia según la posición que ocupa en la frase (camino de la negación).

Estos dos caminos forman parte de la constitución de cada fenómeno, y en *La Estrella de la Redención* Rosenzweig los describe como los caminos que conducen a la formación de los tres elementos originarios —Dios, el mundo y el hombre—, que coinciden por otra parte con las tres ideas trascendentales de Kant. En la primera parte del texto, los tres elementos se plantean como «absolutas facticidades», como fenómenos originarios, pero que siguen siendo solamente conceptos abstractos; solo en la segunda parte entrarán realmente en relación entre ellos y se accederá al «mundo» real. Hasta entonces, Dios, el mundo y el hombre colman, cada uno para sí, el horizonte completo de lo que aparece: han destruido el Todo de la memoria hegeliana, pero se yerguen como tres Todos que se enfrentan sin conseguir relacionarse entre ellos. Por ello, Rosenzweig, para definirlos, toma prestados adjetivos procedentes de la Antigüedad clásica que, en su opinión, no conocía aún la relación entre los elementos. Así, los define como el Dios mítico, cuyo ser es metafísico; el mundo plástico, cuyo sentido es metalógico; y el hombre trágico, cuyo sí-mismo es metaético.

Para el primer elemento que Rosenzweig trata en *La Estrella*, el Dios metafísico, se adopta y también se supera la filosofía tradicional: el ser metafísico de Dios no se entiende en el sentido clásico, como totalidad filosófica, sino etimológicamente, como el estar más allá de su propia *physis*, es decir, más allá de su naturaleza. Lo fundamental para Rosenzweig es —partiendo del supuesto de la teología negativa por la que «de Dios no sabemos

nada»— alcanzar un concepto positivo de Dios, al que se puede llegar porque la nada de partida no es el «oscuro fundamento» del que hablan Eckhart, Böhme y Schelling, sino la nada de nuestro conocimiento de Dios: una nada, por tanto, relacionada con el ser de Dios, no una nada absoluta. Para Dios, como para los demás fenómenos, existen dos caminos que conducen de la nada a lo que nada no es, ya lo hemos visto: una vía afirmativa y una *vía* negativa. El camino de la afirmación plantea el no-nada, es decir, la esencia infinita e ilimitada de Dios, su «ser-así», la «naturaleza divina»; el camino de la negación niega la nada a través de un acto de libertad que, como todos los actos, es constitutivamente finito y limitado, y que plantea el «no-otro» de Dios, es decir, la «libertad divina». De hecho, las dos vías que conducen de la nada a lo que nada no es se diferencian del siguiente modo: «la afirmación del no-nada pone —como toda afirmación que tiene lugar gracias a una negación— un infinito; la negación de la nada pone —como toda negación— un limitado, un finito, un determinado». Así, la libertad divina se presenta como «un fugitivo que acaba de quebrar la prisión de la nada» y representa «el acontecimiento de esta liberación de la nada». La relación entre las dos vías se puede representar como «la corriente serena de la esencia» y «el elevado surtidor del acto de las mismas quietas aguas oscuras» de la nada.

La libertad de Dios, finita y limitada como todos los actos que niegan lo que es diferente de ellos, es sin embargo inagotable, porque irrumpe de la nada en toda la eternidad; esta, además, es originaria como la naturaleza divina y no tiene ningún fundamento más que la nada misma, y, por tanto, ni siquiera presupone la naturaleza divina.

Naturaleza divina y libertad divina, juntas, permiten el surgimiento del fenómeno de Dios mediante la conexión paradójica que instituyen entre sí dos movimientos que no se pueden entender uno sin el otro.

El «así-es» y el «no-otro» de Dios permiten la constitución de la «vitalidad de Dios». Como escribe Rosenzweig en *La Estrella*:

A este punto en el que, por así decirlo, el poder infinito del divino acto entra en el campo de fuerzas de la divina esencia, aún capaz de sobrepasar la inercia de esta, pero ya refrenado por ella, lo llamamos, por contraste con el punto del poder y la arbitrariedad divinos, el de la divina necesidad y el divino destino. De la misma manera que la divina libertad se transforma en capricho arbitrario y poder, así también la divina esencia en necesidad y destino. Y así, del infinito movimiento que, partiendo de la libertad, desemboca en el dominio de la esencia, surge, en autoconfiguración infinita, el divino rostro que con un leve gesto de las cejas conmueve el ancho Olimpo y cuya frente está, sin embargo, surcada por la arruga de saber el oráculo de la

Norna. Ambas cosas, el poder infinito en la libre efusión del *pathos* y la infinita sujeción a la coerción de la Moira, ambas cosas a un tiempo forman la vitalidad del Dios.

La misma idea expresa el pensador de Kassel en términos poéticos, tomando prestados algunos versos de Schiller:

Libre en el éter reina el Dios; los violentos apetitos de su pecho los refrena el mandamiento de la naturaleza.

El Dios del que Rosenzweig describe la constitución en la primera parte de *La Estrella de la Redención* es, sin embargo, el Dios mítico del Olimpo: un Dios que ya no está vivo, que tal vez no lo ha estado nunca, porque nunca ha tenido relación con el mundo y con el hombre. Su única función es la de representar una abstracción sobre la que fundar las posibilidades de relación con el mundo y con el hombre, sobre lo que se hablará en la segunda parte de *La Estrella*. La abstracción del dios mítico continúa sin embargo viviendo en las obras de arte, ya que cada auténtica obra de arte, según Rosenzweig, une enigmáticamente el infinito deber y la libertad absoluta y constituye así un mundo cerrado en sí mismo, sin relación con el exterior, exactamente como el Dios olímpico.

Respecto al segundo elemento sobre el que Rosenzweig habla en *La Estrella*, el mundo, parte de la afirmación de que «del mundo no sabemos nada» y esta nada es lo que nos resulta familiar en él, y asimismo el trampolín desde el que podemos pasar al algo del saber. Se trata de una problemática absoluta, en la que se desvela el mundo como carente de relación con Dios y con el hombre. Una vez más los caminos que parten de la nada son dos y son totalmente independientes: la vía de la afirmación parecería conducir a la esencia en «infinito reposo» del mundo, el equivalente a la naturaleza divina. Pero

como esta afirmación ha de afirmar un infinito, aquí, a diferencia que en el caso de Dios, el No-Nada afirmado no puede querer decir el Ser. Pues el ser del mundo no es una esencia en infinito reposo. La plétora inagotable, constantemente engendrada de nuevo y de nuevo concebida, de las caras del mundo, su «estar lleno de figuras», es precisamente lo contrario de semejante esencia siempre en reposo, infinita en sí todos los instantes —así abordábamos el ser de Dios—.

Así pues, la esencia del mundo, lo que Rosenzweig define «orden mundano», coincide con el *logos*, es decir, con el pensamiento:

El ser del mundo tiene realmente que ser su Por Doquier y su Siempre. Pero por doquier y siempre es el ser del mundo únicamente en el pensar. El Logos es la esencia del mundo.

Para no correr el riesgo de recaer en el reduccionismo hegeliano, Rosenzweig utiliza también otras expresiones para definir tal esencia y habla de «espíritu de la tierra» y de «alma del mundo», expresiones cercanas a la filosofía romántica de la naturaleza. En cualquier caso, el *logos* desempeña respecto al mundo la misma función que realiza la naturaleza respecto a Dios; no coincide nunca con el pensamiento puro, sino que tiene valor como pensamiento «válido para el mundo, aplicado al mundo, naturalizado como habitante del mundo». Así como la naturaleza era necesariamente naturaleza *de Dios*, del mismo modo el pensamiento tiene que ser pensamiento *del mundo* y a él se debe contraponer la «plenitud del mundo», que garantiza la realidad del mundo en la plenitud de lo particular, nacida de la negación de la nada:

Sin fundamento ni dirección suben de la noche los fenómenos particulares; no llevan escrito en la frente de dónde vienen ni a dónde van: son.

Así, la inagotable plétora mundana desemboca en el *logos* como si se precipitase en un vaso, y la presencia contemporánea de *logos* y plenitud genera la realidad del mundo. En el devenir de dicha realidad se dan dos momentos intermedios: el individuo y el género. El individuo es

el singular, que lleva en su cuerpo las notas del universal; y no del universal en general —que no tiene «nota» alguna—, sino de su universal, de su especie, de su género; y, sin embargo, continúa siendo esencialmente particular, si bien, precisamente, un particular *individual*.

La individualidad no es un grado superior de particularidad, sino una estación en el camino del puro particular hacia el universal.

El género, por su parte, es el lugar

en que el particular entra a estar bajo el decidido gobierno del universal. Lo que hay más allá de este punto, sería ya lo universal puro, en el que lo particular desaparecería sin dejar huella. Pero el propio punto señala el instante del movimiento en el que el particular, a pesar de la clara victoria del universal, todavía se deja sentir [...]. Luego es en el individuo y en el género, y precisamente en el movimiento que lleva al individuo a los brazos abiertos del género, en donde se completa la figura del mundo.

Esta figura es metalógica, es decir, se encuentra más allá del *logos*, pero, una vez más, el mundo se presenta como un elemento absolutamente inconexo con Dios y con el hombre, como «un Todo cerrado en sí y clausurado excluyentemente por lo que hace a lo exterior a él».

Finalmente, llegamos al tercer elemento sobre el que trata la primera parte de *La Estrella de la Redención*: el hombre, igual que en los otros casos, carente de cualquier relación con lo diferente de sí mismo. Mediante la afirmación del no-nada se da «lo propio del hombre»: un singular

que nada sabe en general de *un junto a él* porque está *por doquier*, un singular no como acto, ni como acontecimiento, sino como perpetua esencia.

El carácter distintivo de la peculiaridad humana, el equivalente a la naturaleza divina en Dios y al *logos* en el mundo, es la particularidad, entendida

no como sorpresa del instante, del abrir y cerrar de ojos, sino como carácter existente, [que] encuentra su lugar en el *ethos* personal del hombre: «Solo el hombre puede lo imposible: solo él puede prestar duración al instante». Puede esto el hombre justo porque él mismo porta en sí, como su esencia duradera, eso que hace al instante «flotar como una aparición vacilante»: la particularidad. Solo para él la particularidad no se vuelve *individualidad* como la que una parte posee, sino propiedad ilimitada del *carácter*.

El camino negativo que niega la nada, en cambio, le abre al hombre su voluntad, que equivale a la libertad de Dios, aunque con algunas diferencias sensibles. La voluntad humana también está incondicionada, es puro inicio porque no hay nada que la preceda, pero, a diferencia de la libertad divina, que lidia con una esencia infinita, la voluntad humana lidia con la peculiaridad finita del hombre.

Escribe Rosenzweig en *La Estrella*:

Pues la libertad de Dios era sin más, como consecuencia de su objeto infinito y enteramente pasivo —la esencia divina—, poder infinito, o sea libertad para el acto. Pero la libertad del hombre choca con algo finito aunque ilimitado, con algo incondicionado, y, por ello, es, ya en su origen, algo finito. A diferencia de la libertad de Dios, algo no meramente finito en la instantaneidad siempre renovada de su brotar. Pues tal cosa sería la finitud que ya requiere el manar inmediatamente de la nada negada, dado que toda negación, en cuanto no es solo la afirmación infinita que tiene lugar en la forma de negación, pone algo determinado y finito. No se trata, pues, meramente de una finitud tal como la que posee la libertad de Dios, sino que la finitud de la libertad humana es una finitud que habita en ella misma, abstracción hecha de su surgimiento. [...] Realmente Adán es, en contraste con el mundo, exactamente «igual que Dios», solo que es pura finitud donde Él es pura infinitud.

La libertad humana no es, por tanto, libertad propiamente, sino voluntad: la libertad divina es potencia libre, es decir, libertad para la acción, ya que Dios puede hacer todo lo que quiera, es poder liberado, capaz de actuar con potencia infinita, porque su esencia es infinita. Dios realiza inmediatamente en la acción lo que quiere y, por ello, en sentido estricto, Dios no puede solo

querer algo, porque en el momento en que quiere inmediatamente su voluntad se lleva a cabo. Por el contrario, el hombre es libre de querer cualquier cosa, su voluntad no conoce límites teóricos, es incondicional e ilimitada como el poder de Dios, pero lo que quiere no se realiza ni inmediata ni necesariamente.

Esto ocurre porque la libertad humana se topa con un finito —la peculiaridad (o esencia) humana—, que, si bien es ilimitado e incondicional, carece desde el principio de poder. En palabras de *La Estrella*:

la voluntad libre es tan libre como el acto divino libre, pero Dios no tiene voluntad libre y el hombre no tiene poder libre. «Ser bueno» significa para Dios, hacer lo bueno, para el hombre, querer lo bueno.

La voluntad humana, que quiere la peculiaridad como único objeto posible, está, sin embargo, encerrada en sí misma y carece de relación con el mundo. Por tanto, también carece de relación con una ética preexistente, porque el hombre del perpetuo antemundo es necesariamente metaético, es decir, que se encuentra más allá de la ética, y

el mundo entero y, sobre todo, el mundo moral entero, está a su espalda. Él, en cambio, se sitúa allende. No como si no lo necesitara, sino en el sentido de que no reconoce sus leyes como leyes para él. En ellas no reconoce más que meros prerequisites que le pertenecen sin que, por su parte, él tenga que obedecerlas. El mundo de lo ético es para el sí-mismo meramente su ethos. No ha quedado de él nada más. El sí-mismo no vive en un mundo moral, sino que tiene su ethos. El sí-mismo es metaético.

El «sí-mismo metaético» del que habla Rosenzweig se constituye a partir del encuentro de peculiaridad y voluntad humanas, que al avanzar una hacia la otra encuentran los puntos intermedios de la tenacidad y del carácter. La voluntad obstinada, si pudiese actuar sin impedimentos, consumiría por completo la tranquila esencia de la peculiaridad, pero en el momento en que obstinación y peculiaridad se encuentran se genera el carácter: la autoconciencia del hombre, es decir, su «sí-mismo», es

lo que surge en esta intrusión de la voluntad libre en el ser propio: como Y de la obstinación y el carácter.

El «sí-mismo» puede existir solo en singular, no posee ninguna forma plural, es único, inconexo, no mantiene relación con lo que lo rodea y llena de sí mismo cada horizonte del ser. La materialización histórica de este «sí-mismo» se da en el antiguo héroe trágico, cuya grandeza se manifiesta en el silencio: un ejemplo perfecto lo encontramos en los personajes de las

tragedias de Esquilo, que permanecen en silencio durante actos enteros. También aquí, como en el caso de Dios, el fenómeno originario está bien representado en la obra de arte, cuyo contenido no es «decible» sino que únicamente puede ser silenciado, y no reconoce nada al margen de sí mismo. La obra de arte, como el «sí-mismo», es excluyente en su totalidad y en su silencio no puede conducir al espectador fuera de sí, sino solo hacia su más íntimo «sí-mismo».

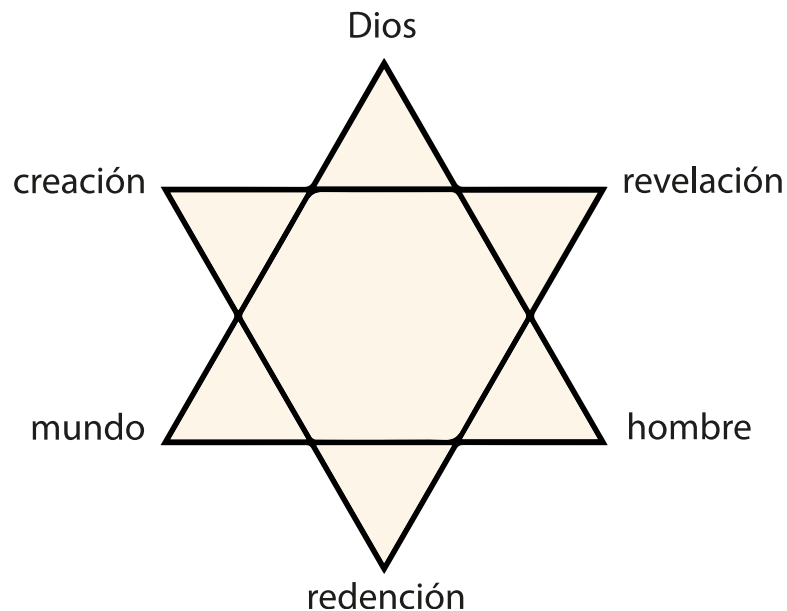
De la filosofía del *es* a la filosofía del *y*

Los tres elementos originarios que se han establecido en la primera parte de *La Estrella de la Redención* eran, como hemos visto, elementos cerrados en sí mismos, conceptos puros intrínsecamente incapaces de relacionarse con los otros. Pero el paso de la primera a la segunda parte de *La Estrella* revela un cambio decisivo de perspectiva, hasta el punto de que el antemundo de los elementos y el mundo de las relaciones casi no parecen pertenecer al mismo sistema filosófico. Si la primera parte aún dejaba espacio al «antiguo pensamiento» y a su filosofía del ser, en la segunda parte se presenta una filosofía de la relación: pasamos de una filosofía del *es* a una filosofía del *y*, forjando de esta forma un pensamiento experiencial o de la experiencia (*erfahrende Philosophie*), basado sobre todo en la experiencia de la facticidad. Esta facticidad, como escribe Rosenzweig en *El nuevo pensamiento*.

impone al pensamiento, en lugar de su palabra preferida, el término *propiamente*, la palabra fundamental de toda experiencia, a la que su lengua no está acostumbrada, la palabrita *y*, Dios y el mundo y el hombre. Este *y* fue lo primero de la experiencia, por lo tanto, debe retornar necesariamente en lo último de la verdad. Incluso en la verdad misma, en la última verdad, que solo puede ser una, debe esconderse un *y*.

En la segunda parte de *La Estrella de la Redención* ya no se indaga en el *ser* de los elementos, sino en las relaciones recíprocas que fundan el mundo real. Desde el punto de vista gráfico, Rosenzweig representa la primera parte de la obra con un triángulo equilátero cuyo vértice está vuelto hacia arriba y cuyos ángulos representan los tres elementos originarios: Dios, el mundo y el hombre; la segunda parte de la obra está, en cambio, representada por un triángulo idéntico al primero, pero cuyo vértice mira hacia abajo y cuyos ángulos representan las tres relaciones fundamentales que vinculan los elementos entre sí: la creación (entre Dios y el mundo), la revelación (entre

Dios y el hombre) y la redención (entre el hombre y el mundo). La última parte de la obra dibuja, a través de la superposición de los dos triángulos, la estrella de David, que da título al libro. El conjunto de la obra es, así pues, tripartito, lo que también constituye una especie de homenaje a Hegel, y la parte central está representada por el mundo de las relaciones, en especial por la revelación.



Entre la primera y la segunda parte —a nivel gráfico, entre el primer y el segundo triángulo— se asiste a un cambio de perspectiva, e incluso casi podría hablarse de un cambio de nivel ontológico: la primera parte se colocaba en el horizonte clásico de la pregunta sobre el ser, entendido como concepto dentro de un espacio abstracto, mientras que la segunda parte deja espacio a la experiencia vivida en la existencia. Este cambio no significa que lo que se ha expuesto en la primera parte sea inútil, puesto que, si bien es verdad que el ser se sitúa por debajo de la existencia, esta no supone la supresión de aquel. La «separación del ser» originaria sigue siendo, por tanto, un supuesto necesario para comprender el corazón del nuevo pensamiento: si no hubiese separación entre los elementos, no podría existir una auténtica relación. La segunda parte representa por ello una superación de la primera pero esta se convierte en una condición de existencia previa de aquella. En *La Estrella*, Rosenzweig desarrolla el paso del ser a la existencia únicamente a un nivel conceptual, teórico: desde el punto de vista empírico y existencial, el único camino posible es el de la existencia, en el que realmente nos encontramos, que puede ser entendido de forma abstracta por la existencia concreta. Podemos, entonces, leer la primera parte de *La Estrella de la*

Redención desde el punto de vista ontológico, es decir, de reflexión sobre el ser, y la segunda parte como una filosofía de la existencia, pero está claro que al autor lo único que le parece posible de forma concreta es lo que entra en el campo de la existencia; es decir, la filosofía de la existencia es la única real, mientras que la ontológica se presenta solo como una abstracción elaborada desde la experiencia, y que solo puede construirse a un nivel conceptual.

Pero si la filosofía de la existencia es la única posible de forma concreta y a pesar de ello Rosenzweig sintió la necesidad de escribir también la primera parte de la obra, ¿por qué, y sobre todo cómo, se realiza el paso de la ontología a la filosofía de la existencia, ese cambio de perspectiva entre primera y segunda parte? Los tres elementos presentados en la primera parte se configuraban como tres enteros, tres. Todos incapaces de establecer relación alguna con los otros por sí mismos.

Ahora, Rosenzweig escribe,

Tres todos integrales serían posibles, pero tres Todos son impensables. Tiene, pues, que ser preguntada la pregunta por las relaciones.

La necesidad de pensar la relación entre los elementos deriva, por tanto, de la impensabilidad lógica de tres Todos coexistiendo. Ahora bien, si quisiéramos buscar una relación posible entre los elementos y nos moviéramos todavía en el horizonte de la primera parte no podríamos excluir ningún tipo de relación, porque no hay un orden fijo entre los elementos y pueden probarse todas las posibles relaciones.

Quizá, quizá... Un torbellino de contradicciones en que hemos caído. Unas veces parece como si Dios el Creador y el Revelador reinara arriba, en su trono, con el Mundo y el Hombre a sus pies; otras, como si el Mundo se sentara en el sitial del soberano y Dios y el Hombre fueran sus vástagos; otras más, como si el Hombre se hallara en lo más alto e impartiera la ley de su especie al Mundo y a los Dioses, él, la medida de todas las cosas.

Por este camino es claramente imposible que los elementos abandonen su aislamiento; solo cuando se abren a la relación se puede establecer un orden que supere la simple posibilidad: «es solo la relación que media, como realidad, entre los Hechos del ser, la que fundamenta el número inequívoco, el orden unívoco». Para comprender este paso, Rosenzweig vuelve a hacer referencia a las matemáticas y cita de nuevo el ejemplo del cálculo diferencial:

Por ejemplo, que el número 3 sea unidad o pluralidad lo determina la igualdad en la que aparece relacionado con otros números. Esta igualdad es la que lo determina como unidad, en el caso de $=1 \times 3$, o como pluralidad, en el de $=3 \times 1$. Antes de ser igualado a algo, es mero ser, y, como tal, integral, totalidad, omniposibilidad que solo se puede determinar mediante el producto, absolutamente indeterminado y que contiene en sí todas las posibilidades, de ∞ por 0. Y lo que sucede con el número, sucede también con el orden. Que el ser singular, por ejemplo, el punto x_1, y_1, z_1 , sea elemento de una recta, de una curva, de un plano, de un cuerpo, y de qué recta, de qué curva, de qué plano o de qué cuerpo lo sea, se determina solo por la ecuación que lo pone en relación diferencial con x_2, y_2, z_2 . Antes, el punto es omniposibilidad, justamente porque tiene que ser en el espacio a título de facticidad fija. De esta misma manera, los tres elementos del Todo solo pueden ser conocidos cada cual en sus internas presencia y estructura, en su número y orden, cuando entran en alguna relación real y unívoca, sustraída al torbellino de las posibilidades.

Según el filósofo de Kassel, por tanto, hasta que un punto no se considera en su singularidad no se puede decir nada de él. Sin embargo, cuando se plantea en relación unívoca con otros puntos mediante una ecuación diferencial pasa a formar parte de una recta, una curva, un plano o un cuerpo y de esta manera, al salir de su aislamiento y al entrar por sí solo en relación con el resto, los elementos de pasan a convertirse en eslabones de una cadena en vez de «eslabones aislados».

¿Y cómo se produce esta apertura que conduce a cada elemento a entrar por sí solo en relación con el resto? Para que lo posible se haga real ya no debe sumergirse en la nada, como ocurría en la primera parte, sino alzarse hacia lo alto,

Ahora bien, arriba, de vuelta al todo unitario de la realidad solo nos trae el río uno del tiempo del mundo, que lleva consigo, haciéndolos rodar, también a aquellos elementos que parecían descansar: el río que, en este movimiento que va de la mañana del mundo a la tarde del mundo pasando por el mediodía del mundo, reúne de nuevo a los elementos del Todo, que se habían separado cayendo a la oscuridad del Algo. Los reúne en el día mundial y único del Señor.

Sin embargo, este flujo solo puede provenir del interior de los elementos: si procediese del exterior, de hecho, constituiría un cuarto elemento que se sumaría a los otros tres. Por esta razón

la ruta de ese movimiento de flujo tiene que originarse en los propios elementos, solo y únicamente en los elementos. [...] Los Elementos mismos tienen que albergar en sí la fuerza de la que surja movimiento y el fundamento del orden en el que entran en la corriente que fluye.

Los elementos, por ello, deben en cierta medida ir más allá de sí mismos, superar la constitución que habían alcanzado en la primera parte de *La Estrella*, donde se conformaron como resultados producto de la nada del saber, y como tales alcanzaron únicamente el espacio que antecede a toda

realidad, no la realidad misma. Ahora tiene que superar ese ser «fronterizos de la nada»; ahora tienen que convertirse en origen de un nuevo movimiento, no ya en resultados producto de algo. Para que este cambio sea posible es necesario que los propios elementos sufran una inversión interna y que los resultados a los que llegaron las dos vías que conducían de la nada a lo que nada-no-es se inviertan: «Lo que desembocó como Sí, emergerá como No; lo que entró como No, saldrá como Sí. Pues el Revelarse es la inversión del Devenir. Solo el devenir es secreto. El revelarse, el hacerse patente, es patente». Lo que los elementos deben cumplir es, por utilizar la expresión alemana adoptada por Rosenzweig, una *Umkehr*, es decir, un movimiento que es a la vez «inversión», «giro» y «conversión»; mediante la *Umkehr*, los elementos del «perpetuo antemundo» descrito en la primera parte de *La Estrella* pueden entrar en el «mundo siempre renovado» de la segunda parte.

El «nuevo pensamiento»

El paso de la primera a la segunda parte de *La Estrella* es, por tanto, el paso de los tres elementos originarios (Dios, el mundo, el hombre) a la experiencia de las relaciones entre ellos. Para establecer dichos vínculos, Rosenzweig utiliza expresiones prestadas de la teología, a las que otorga un significado filosófico: la creación, la revelación y la redención. Si en la primera parte de *La Estrella de la Redención* todas las relaciones eran posibles porque «no hay orden fijo entre los tres puntos que son Dios, el Mundo y el Hombre; no hay arriba ni abajo, derecha ni izquierda», y por tanto todo carecía de orientación, en la segunda parte el cambio más grande lo encontramos en que se revela finalmente una orientación de la realidad. Dicha orientación, como veremos más adelante, se explica en el tiempo y a través del lenguaje, gracias a la revelación. En la charla nocturna de Leipzig con Eugen Rosenstock el 7 de julio de 1913, Rosenzweig aprendió el concepto de «revelación como orientación».

En la *Célula originaria de La Estrella de la Redención* escribe:

El año pasado, en mi correspondencia con Rosenstock, le pregunté sin rodeos qué entendía él por «revelación». Me respondió: revelación es orientación. Después de la revelación hay un arriba y un abajo en la naturaleza, que son reales y ya no relativizables: «cielo» y «tierra» [...] y un antes y un después en el tiempo, reales y estables. De modo que en el espacio «natural» y en el tiempo natural, el centro es siempre el punto en el que estoy (*ánthropos métron apánton*); en el mundo del espacio-tiempo revelado, el centro es un punto inamoviblemente fijo, que no desplazo cuando yo mismo cambio o me muevo; la Tierra es el centro del mundo y la historia universal se sitúa antes o después de Cristo (*theós kaí lógos autoú métron apánton*) [...], una idea de asombrosa simpleza y fecundidad.

De este modo, la revelación es aquella relación que, aunque también da significado a la creación y a la redención —que en cierta medida la preceden y la siguen—, orienta el espacio-tiempo de forma estable y no subjetiva. En el pensamiento rosenzweigiano la revelación es, por tanto, la posibilidad de que se dé un nuevo sentido al mundo, de que se lea la realidad desde una perspectiva distinta, que no dependa de las revelaciones judía y cristiana en concreto (y que, de hecho, es preexistente a ellas). Rosenzweig propone, así pues, la revelación también como antídoto al relativismo y como recuperación

de una postura religiosa después de que Friedrich Nietzsche (1844-1900) afirmara la muerte de Dios.

De hecho, Nietzsche se da perfectamente cuenta de que la «muerte de Dios» no tiene un valor religioso, sino principalmente filosófico, en cuanto conduce a la pérdida de todos los puntos fijos de referencia. En *La gaya ciencia*, escribió el aforismo 125:

¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia adelante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío?

Frente a la eterna caída que afronta la provocación nietzscheana —que Rosenzweig se toma muy en serio—, la única manera de enfrentarse a la muerte del Dios de los filósofos es encontrar una nueva orientación de la realidad, y la revelación desempeña precisamente esta tarea. Es necesario, así pues, que entremos un poco más en el detalle de la segunda parte de *La Estrella de la Redención* para comprender el significado de las relaciones de creación, revelación y redención.

Creación, revelación, redención

La primera relación que Rosenzweig trata en *La Estrella de la Redención* es la creación, entendida como vínculo unívoco entre Dios y el mundo: Dios crea el mundo. La creación tiene una autonomía específica respecto a la revelación, y cronológicamente se da antes que ella, pero solo el hombre que haya recibido una revelación divina, es decir, que haya experimentado el amor de Dios, puede redescubrirse como criatura:

Luego solo lo conocemos como Creador y Redentor según la relación que el Creador y el Redentor tienen entre sí en la Revelación. Solo partiendo del Dios del amor vislumbramos al Creador y al Redentor. Solo en la medida en que brilla el resplandor del instante del amor divino, vislumbramos lo que hay antes y lo que hay después. [...]. Únicamente en el entorno inmediato del corazón del Todo —la Revelación del amor divino—, se revela del Creador y del Redentor tanto cuanto a nosotros se nos puede revelar.

La creación —y esa autonomía que posee— es asimismo contenido de la revelación en cuanto su ser-ya-ocurrido, así como la redención será un aún-por-ocurrir de la revelación, porque para Rosenzweig «la Revelación, pues, lo reúne y concentra todo en su actualidad. No sabe meramente de sí misma, no:

es que todo está en ella». La creación, que constituye el pasado de la revelación y su duradero fundamento, se expresa —como todas las relaciones— en el lenguaje: el lenguaje típico de la creación es el relato. La creación está íntimamente ligada al lenguaje, ya que este

es el don auroral del Creador a la humanidad, al mismo tiempo que el bien común de los hijos de los hombres, en el que todos tienen su parte especial, y es, en fin, el sello de la humanidad en el hombre.

La lengua representa el «signo visible del inicio», puesto que, como atestigua el Génesis (1, 3.9.11), Dios creó el mundo a través del lenguaje:

Dios dijo: «¡Hágase la luz!». Y la luz se hizo [...]. Y dijo Dios: «¡Que las aguas debajo del cielo se reúnan en un solo lugar, y que aparezca lo seco!» Y así sucedió. [...]. Y Dios dijo: «¡Que haya vegetación sobre la tierra; que esta produzca hierbas que den semilla, y árboles que den su fruto con semilla, todos según su especie!» Y así sucedió.

De acuerdo con el texto bíblico, la palabra de Dios se vuelve objeto y esto, traducido al sistema filosófico rosenzweigiano, significa que mediante el lenguaje los elementos abandonan el mutismo y la ausencia de relación en los que se encuentran en el perpetuo antemundo. Leemos en *La Estrella*:

Lo mudo se hace sonoro; el misterio, patente; lo cerrado se abre; lo ya completo como pensamiento se trastrueca, como palabra, en un nuevo comienzo. Pues la palabra es tan solo un comienzo hasta que llega al oído que la capta y a la boca que le responde.

El lenguaje de la creación es aún, sin embargo, un lenguaje objetivante: el del relato, que utiliza el tiempo pasado y la tercera persona del singular. Esto sigue hasta que Dios crea al hombre, y al decir «Hagamos al ser humano» (Génesis 1, 26) introduce la primera persona del plural y el imperativo, introduce una relación más directa con el otro, que llevará al diálogo como forma lingüística de la revelación.

Para cada relación que mantiene el mundo siempre renovado, Rosenzweig comenta un texto bíblico: para la creación su elección es, naturalmente, el primer capítulo del Génesis. En los seis días de la creación hay una palabra que se repite con mucha frecuencia: es el adjetivo «bueno», con el que Dios define a todo lo que ha creado. No obstante, cuando crea al hombre, Dios no lo define ya simplemente como «bueno», sino como «muy bueno»: partiendo de la tradición rabínica, Rosenzweig interpreta ese «muy» que distingue al hombre de todos los demás seres creados como indicativo de la muerte. El hombre, de hecho, aunque no es la única criatura destinada a morir, es la única que sabe que ha de morir. En *La Estrella*:

Este *muy*, que proclama en la Creación misma una sobrecreación, en lo terrenal algo sobreterrenal, cosa distinta de la vida pero que pertenece a la vida y solo a la vida, que fue creado con la vida como lo único suyo, y que, más allá de la vida, deja vislumbrar su cumplimiento, es la muerte. La muerte creada de la criatura es el presagio de la revelación de la vida sobrecreatural. La muerte, que para cada cosa creada es la recta compleción de su entera condición de cosa, desplaza insensiblemente la Creación al pasado y la vuelve así callada predicción constante del milagro de su renovación. Por ello no se dijo en el sexto día de la Creación que era *bueno*, sino *ved, muy bueno*. *Muy*, enseñan nuestros ancianos, es la muerte.

En la creación de la muerte del hombre, en su ser «presagio de la revelación de la vida sobrecreatural», se abre para Rosenzweig la mirada sobre la segunda y fundamental relación de ese mundo siempre renovado: la revelación. Su tratamiento ocupa el centro de la obra, el segundo libro de la segunda parte, y al ser vínculo unívoco entre Dios y hombre (Dios se revela al hombre) se configura como vínculo de amor. El amor es la única fuerza que puede vencer a la muerte, esa muerte de la que partió *La Estrella de la Redención* y que representaba la cima de la creación:

La muerte es lo último, lo que redondea y cierra la Creación; y el amor es tan fuerte como ella. [...] No es el amor mismo el que en ella habla, sino que el mundo entero de la Creación, sometido al amor, se pone a sus pies. La muerte que todo lo vence y el Orco que retiene celoso a todo lo que ha muerto, sucumben ante su poder y ante la fuerza de su celo. El frío de muerte de lo pasado que ha quedado fijado en objetos, se calienta con su incandescencia, con las llamas de Dios.

Hay que tener siempre presente, al leer *La Estrella de la Redención*, que la revelación de la que habla Rosenzweig no es en principio ni la revelación judía que tuvo lugar en el Sinaí ni la cristiana que tuvo lugar en la reencarnación de Cristo, y prueba de ello es que de estas dos fes concretas no se hablará hasta la tercera parte de *La Estrella*, después de que el encuentro con el amor divino se haya descrito detalladamente. En la parte central del libro, en cambio, se analiza la revelación entendida como una renovación de la revelación de Dios a Adán —es decir, a toda la humanidad—, antes de que se diferenciara en distintas fes.

La revelación es propiamente la apertura de un nuevo sentido del mundo, la posibilidad de orientarse a partir de un punto fijo, inamovible, externo al hombre, que no coincide necesariamente con una revelación histórica. Por ello, la revelación asume en *La Estrella de la Redención* un significado también filosófico y no solo religioso. Como vínculo de amor entre Dios y hombre, la revelación se configura de forma distinta por parte de Dios y por parte del hombre: el amor de Dios está bien arraigado en el instante, como el que ama. Dios da todo de sí mismo al alma amada, se entrega a ella por

completo, pero también le reclama que ese amor sea correspondido. El alma acoge el don divino y, al hacerlo, corresponde al don recibido: si el amor del amante divino se siembra en el momento de su origen pero, para mantenerse fiel, debe renovarse a cada instante, debe crecer cada día, el amor del alma amada es por el contrario estable y fiel por su misma naturaleza. El amante ama un poco más todos los días, pero la amada no consigue captar este incremento: el alma, en el momento en que descubre que es amada por Dios, experimenta un sentimiento de reverencia humilde y a la vez orgulloso, siente con certeza que está a salvo, se siente dependiente del amor que recibe. Solo puede captar el amor divino con la seguridad de que este continuará siéndole concedido para siempre: «Siempre es la palabra que está escrita en su amor. Este amor nunca es mayor que en el momento en que se suscita. No puede crecer, pero tampoco puede disminuir. A lo sumo, puede morir. Lo amado es fiel». Así pues, el alma amada confiesa su amor al amante; esta confesión de amor nace del deseo de asegurar ese sentimiento también en el futuro, pero también del vergonzoso recuerdo del pasado que antecede a la revelación, cuando el alma no se sabía amada por Dios.

Es precisamente en la relación de amor donde el lenguaje pasa de la narración característica de la creación al diálogo y *al* mandamiento, al uso de la segunda persona del singular y *al* tiempo presente. En el «tú» dialógico, Dios y el hombre salen del aislamiento en el que estaban inmersos en el antemundo e instauran una verdadera relación, en la que también Dios pasa a ser un «yo» que adquiere conocimiento de sí mismo ante el «tú» del ser humano. Resulta entonces evidente por qué Rosenzweig elige como texto bíblico orientativo para hablar de la revelación el *Cantar de los Cantares*: un diálogo de amor entre un hombre y una mujer, en el que la palabra «yo» resuena más que en cualquier otro libro bíblico. El diálogo entre un yo y un tú, que consiste una interpelación, en escuchar y en responder y que permite que los elementos abandonen su separación originaria, encuentra su momento más alto en el instante en el que escuchan cómo se les llama por su nombre. Con el nombre, que el hombre no llega a darse a sí mismo, pero que es siempre recibido, con

el nombre propio fue como entró la palabra de la Revelación en el diálogo real. Con el nombre propio se abre brecha en la muralla formidable de las cosas. Lo que tiene un nombre propio ya no puede ser cosa, ya no puede ser la cosa de cualquiera: es incapaz de desaparecer en el género sin dejar rastros, pues no hay género al que pertenezca, sino que él es su propio género. Tampoco tiene ya un lugar suyo en el mundo, un instante suyo en el acontecer: sino que porta

consigo su aquí y su ahora. Allí donde está, está un centro; y allí donde abre la boca, hay un principio.

El centro de la revelación se convierte entonces en la revelación del Nombre divino, el tetragrama impronunciable JHWH, sobre el que se funda la vida de la comunidad y la palabra bíblica.

La tercera relación que mantiene ese mundo siempre renovado es *la redención*, que vincula al hombre con el mundo. Desde un punto de vista judío, de hecho, la redención del mundo es responsabilidad del hombre y no puede ser solo obra de Dios. Así pues, es el hombre —la criatura que recibió la revelación— quien se convierte en sujeto de la actividad redentora. La redención no se configura como una versión alternativa de la idea de progreso, sino más bien al contrario, como una espera del porvenir del que toda la comunidad humana debe hacerse responsable. Desde la perspectiva de la redención, la concepción temporal normal se altera, ya que el tiempo no estaría constituido por instantes iguales entre sí y el futuro sería anticipación y tensión hacia un imprevisible «todavía no». El futuro de la redención, por tanto,

viene desde el principio y está siempre viniendo. Y, así, su crecimiento es necesario. Siempre es futuro; pero es futuro siempre. Siempre existe tanto como es futuro. Aún no existe de una vez por todas. Viene eternamente. La eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría perfectamente ser también hoy. La eternidad es un porvenir que, sin dejar de ser porvenir, está, sin embargo, presente. La eternidad es un hoy que tiene conciencia de ser, no obstante, más que hoy. Y así, si el Reino viene eternamente, esto quiere decir que su crecimiento es, ciertamente, necesario, pero que el tiempo que mide este crecimiento no está determinado; e incluso, dicho con más precisión, que el crecimiento no guarda relación alguna con el tiempo. Una existencia que ha entrado un día en el Reino y no puede decaer de él: ha entrado en él *de una vez por todas*, se ha hecho eterna.

La redención no es, pues, un tiempo detenido, sino más bien una eternidad que se temporaliza. Este encuentro entre tiempo y eternidad se expresa en el lenguaje del coro comunitario, que lleva a cabo la utopía de un lenguaje universal que une a los hombres ya en el presente. Escribe Rosenzweig en *La Estrella*:

En vez de relato que se afana hacia la cosa desde el que lo relata, en vez de diálogo que va y viene entre dos, la gramática aparece aquí como canto estrófico que va *in crescendo*.

Queda entonces claro por qué el texto bíblico escogido para representar el vínculo redentor es un salmo, y precisamente uno de los salmos del *hallel* — la oración judía basada en los salmos bíblicos que van del 113 al 118, que es utilizada como alabanza y agradecimiento en las festividades—: un canto de

alabanza comunitaria, en el que domina la primera persona del plural, «nosotros», y la forma dativa. El salmo muestra mejor que cualquier otro texto las características de la redención. Rosenzweig escoge en especial el salmo 115, quizá por la exhortación que contiene: «No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu Nombre da gloria». Aquí entran en escena, a la vez, «el no-haber aún sucedido» de la alabanza de Dios y «lo-que-sin-embargo-tiene-que-sucedir-aún-algún-día»: en palabras del salmo se anticipa la llegada de la redención como momento en el que la rendición de gloria a Dios estará completa.

La estructura de la oración judía

Rosenzweig extrapola la estructura tripartita de creación, revelación y redención de la estructura de la oración judía, que se articula precisamente a partir de estos tres elementos en sus momentos principales. En el rezo de la mañana de la profesión de fe judía, el Shemá Israel («Escucha, Israel»), el texto bíblico se acompaña de tres bendiciones, dos que lo preceden y una que lo sigue.

La primera bendición está dedicada al Dios creador:

Bendito eres Tú, Señor, nuestro Dios, Rey del Mundo, que hiciste la luz y creaste la oscuridad; que estableces la paz y has creado todo cuanto existe. Que iluminas la tierra y sus moradores con Tu misericordia, y con Tu bondad renuevas cada día la obra de la Creación. Cuán grandes son Tus obras, Señor; todas ellas hechas con sabiduría. La tierra está llena de Tus obras. Oh Rey, Único que fuiste exaltado desde antes del tiempo, alabado, glorificado y honrado desde la antigüedad. [...]

Dios bendito e inmenso en entendimiento, planificaste y creaste el resplandor del sol. El bien es Tu nombre glorioso. Él ha establecido las luminarias a fin de definir su poder absoluto. [...] Él sana porque Él es el Señor de los prodigios, exaltado en alabanzas, que renueva con Su bondad cada día Su obra de la Creación. Como está dicho: «Al que hace las grandes luminarias, porque Su misericordia es eterna». Él beneficia al mundo de Su creación al establecer luces celestiales. Bendito eres Tú, Señor, Creador de las luminarias.

La segunda bendición está dedicada al Dios que se revela por amor:

Con amor eterno nos quisiste, Señor, nuestro Dios; con compasión abundante y excesiva Te apiadaste de nosotros, Padre nuestro, Rey nuestro; por amor a

nuestros padres que confiaron en Ti y a quienes enseñaste leyes de vida para que hicieran conforme Tu deseo con corazón perfecto. Por tu gran testimonio y el testimonio de ellos derrama Tu gracia sobre nosotros, Padre nuestro y misericordioso; apiádate de nosotros y pon en nuestros corazones [capacidad] para entender y comprender, escuchar y aprender, enseñar y guardar, observar y cumplir con amor todas las palabras de la doctrina de Tu Torá. [...] haz que se compenetre nuestro corazón de Tus preceptos, y dediquemos nuestro corazón a amar y reverenciar Tu Nombre. Y que no seamos humillados jamás, porque en Tu Nombre Sagrado, grande e imponente confiamos, nos regocijamos y nos alegraremos con Tu salvación, Señor, nuestro Dios, que tu ternura infinita no nos falte. [...] nos acercaste a Tu Gran Nombre con amor, para que cantemos Tus alabanzas proclamando Tu unidad y nuestro amor a Tu Nombre [...].

La tercera bendición está dedicada al Dios redentor:

Es verdad, firmemente fundada y establecida, recta y constante, amorosa ypreciada, placentera y dulce, solemne y reverenciada en esta enseñanza compartida, buena y hermosa que nos ha sido revelada y recibida por nosotros con amor para todos los tiempos. Es verdad que el Dios eterno, nuestro Señor, la Roca de Jacob, nuestro escudo protector, existe eternamente por generaciones sin fin. Él es eterno; Su trono establecido y Su ley inmutable para siempre. Sus enseñanzas existen por toda la eternidad, preciosas e inmutables por todo el tiempo de nuestros antepasados y hoy por nosotros, nuestros hijos y todos nuestros descendientes y generaciones [...]. Es verdad que Tú eres el Señor, nuestro Dios y Dios de nuestros padres, nuestro Rey bendito y Rey de nuestros padres, nuestro Redentor y Redentor de nuestros padres. Desde tiempos inmemoriales Tú has sido nuestra Roca, la Roca de nuestra salvación y nuestro Salvador, y nunca habrá otro dios además de Ti. Desde la antigüedad Tú has sido la ayuda de nuestros padres, coraza y salvador para ellos y para sus hijos, en cada generación. Tu asentamiento es soberano ya que Tu justicia y Tus obras justas llegan hasta los extremos de la tierra. [...] Y así es también dicho: Nuestro Redentor, el Señor de las huestes es Su Nombre, El Dios bendito Único de Israel. Bendito seas Tú, Oh Dios, que has redimido a Israel.

El tiempo y el otro

La segunda parte de *La Estrella de la Redención*, a través del tratamiento de las relaciones de creación, revelación y redención, presenta dos elementos fundamentales del «nuevo pensamiento»: el hecho de que sea un pensamiento intrínsecamente temporal y la necesidad de la relación con el otro. Estos dos elementos desempeñan un papel crucial incluso en la forma dialógica del lenguaje, como veremos a continuación.

Una de las críticas más radicales que Rosenzweig formula al pensamiento «desde Jonia a Jena» es que sea atemporal, dado que la pregunta «qué es», con la esencia en el punto de mira, establece tanto el ser como el sujeto en un inmovilismo que se sitúa fuera del tiempo y en el que la esencia debe haber sido y ser siempre idéntica a sí misma. Esta atemporalidad, lejos de ser una fortaleza del pensamiento filosófico, representa según el pensador de Kassel uno de sus límites más graves y hunde sus raíces en la fase primigenia del pensamiento, es decir, en ese estupor que desde los orígenes griegos marcaba el pensamiento occidental. El estupor fija los acontecimientos y hace que el pensamiento sea estático, que quede fuera del tiempo. Al hacerlo, lo aleja del modo de conocer del entendimiento sano y lo mantiene en un aislamiento que no quiere y no puede saber ya nada de la realidad. El efecto patológico producido por esta forma filosófica de relacionarse con la realidad aparece bien descrito en *El libro del sentido común sano y enfermo*, con una eficaz metáfora. En el *Libro* se describe la historia de un hombre que sufre *apoplexia philosophica*, una enfermedad por la que

lo que antes era obvio y natural se le había vuelto repentinamente algo que parecía tener primero que buscar, algo que parecía tener primero que demostrarse a sí mismo. Así es justamente como ya no pudo seguir adelante. Se quedó parado.

El inmovilismo producido por la actitud filosófica, es decir, por el sentido enfermo, se muestra en cada acción cotidiana, y el paciente se vuelve incapaz de cosas como comprar un trozo de queso, hacer una propuesta de matrimonio o testificar en una sala de juicio. En caso de que quiera comprar queso, por ejemplo,

hay dos posibilidades. O bien ha salido de casa con la intención de comprar el queso, o bien esa intención le ha venido solo al pasar por delante de la tienda. Ambos casos tienen algo en común, a saber: que el queso que acaba comprando es un pedazo de queso muy determinado, no otro. ¿Cuándo se ha convertido en este pedazo concreto? Por lo menos en el instante en que fue cortado por el vendedor. Quizá ya antes. Quizá, en uno de los casos, ya en el momento en que, al pasar por delante del escaparate, vio el trozo de queso y le entraron ganas de él. ¿Qué era antes? Nada. Y en el otro caso, al salir a la calle con la intención de comprar queso, ¿no era entonces queso en general aquello en lo que pensaba? No, pues el pensamiento de comprar un pedazo de queso cualquiera solo podía acudir a él por tener en la lengua, al pensarlo, el recuerdo de un pedazo de queso muy determinado que, pongo por caso, había comido ayer. También ahí era el concepto universal de un pedazo de queso cualquiera tan solo el eslabón intermedio entre el queso concreto, del cual todavía se acordaba su lengua, y ese otro queso determinado que luego encontró en la tienda. Este eslabón intermedio del «queso en general» puede estar presente: tal como enseña el caso de la compra repentina, no necesita estarlo. Que esté siempre presente, también en el último caso, es una afirmación infundada. ¿Qué es lo que da lugar a ella?

Una sencilla observación, tan sencilla que apenas vale la pena hablar de ella. El queso recordado, el deseado y, finalmente, el comprado no se parecen. Incluso pueden ser muy distintos. Algo lo son siempre. Así pues, tiene que haber un tercero que los enlace. Esta necesidad de un tercero ha pasado a asociarse al concepto universal, que a ratos se halla efectivamente presente como eslabón intermedio, de un queso en general. Este último lo hay siempre, asegura la filosofía desde hace milenios, aunque no se perciba. Este «queso en general» es la «idea» de queso, lo que el queso «auténticamente» es. En realidad, ningún ser humano ha visto nunca este queso ideal que «siempre» «es». Se desvanece en el aire tan pronto como se lo quiere considerar detenidamente. [...]

Apenas va a suceder en la vida real que el comprador del mencionado cuarto de libra de queso desista de su propósito por no poder demostrar la identidad del trozo que está a la venta con el pedazo que quiere comprar. Únicamente al filósofo, e incluso a él solamente en su estudio, y no ya cuando sale a la calle para procurarse su cena, se le ocurrirían semejantes pensamientos. Ellos serían irrefutables. En cuanto pregunta «¿qué es?» ya no existe el queso; y por lo que hace al nombre... pues bien, sencillamente surgió una vez, otras personas llaman a esta cosa de manera distinta. No obstante, ese mismo filósofo que no compraría el queso porque queso se dice en francés *fromage* y porque, en consecuencia, aquella cosa no «es» queso, a ese filósofo, decimos, le correspondería estar en esa casa donde el conjunto de sus habitantes, el personal sanitario aparte, son filósofos.

La radicalización del enfermo descrito en *El libro* transmite la idea de lo dañino que puede ser para la vida real un enfoque que se base en el «antiguo pensamiento». Pero ¿por qué el filósofo del «antiguo pensamiento» siente desde siempre la necesidad de un conocimiento que prescinda del tiempo? En primer lugar, porque el tiempo le recuerda continuamente que su ser es finito, necesariamente mortal: estar en el tiempo significa estar destinados a la muerte y, la filosofía se pone como objetivo principal el de «quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades», tal y como nos recuerda la introducción de *La Estrella de la Redención*. Sin embargo, la filosofía falla clamorosamente en cumplir ese objetivo y al filósofo del «nuevo pensamiento» no le queda más remedio que buscar una nueva manera de hacer filosofía, que tenga en cuenta también la temporalidad y el ser intrínsecamente temporal del hombre. Aquí, para Rosenzweig, se altera la idea clásica de que el tiempo es «imagen móvil de la eternidad», como escribió Platón en el *Timeo*. Tomarse «en serio el tiempo», como se pretende hacer en *El nuevo pensamiento*, significa, en primer lugar, que el pensamiento comience desde el tiempo y en el tiempo, entendido como realidad originaria. El tiempo entonces ya no es el marco vacío en el que ocurren los acontecimientos, sino que eso mismo ocurre y coincide con el ser. En este sentido, por tanto, también la verdad se temporaliza:

la verdad deja de ser lo que es verdadero y pasa a ser lo que quiere ser verificado [Nota del Traductor original: la separación con el guion quiere destacar que el término debe ser entendido literalmente como «hacer verdadero» algo, hacer que sea verdadero, y no en el sentido, hoy día

corriente, de constatar la verdad de una proposición] como verdadero. [...] el camino conduce a aquellas [verdades] que el hombre no puede verificar si no es con el sacrificio de su propia vida, hasta llegar a aquellas cuya verdad recién puede ser verificada si todos los seres vivos se comprometen con ella y por ella arriesgan su vida.

El «nuevo pensamiento» que plantea la coincidencia de tiempo y ser, piensa la historia como historia dialógica, es decir, como absoluta «necesidad del otro»: junto a Martin Buber, también puede nombrarse a Franz Rosenzweig entre los exponentes de ese «pensamiento dialógico» que resta importancia a la inmutabilidad de la sustancia y recupera el valor de la relación con el otro. La experiencia dialógica, que se manifiesta en las múltiples formas lingüísticas, constituye la verdadera superación del enfoque idealista en dirección a un «yo» que se instituye solo en relación a un «tú» con el que dialoga en la historia. Así, la temporalidad del nuevo pensamiento da lugar también a su nuevo método:

En lugar del método del pensar, tal cual ha sido establecido por toda la filosofía anterior, hace su aparición el método del hablar. El pensamiento es atemporal y quiere serlo; quiere anular mil vínculos de un golpe; lo último, la meta, es para él lo primero. El hablar está ligado con el tiempo, se nutre del tiempo, no quiere ni puede abandonar su suelo nutricio, no sabe con antelación dónde irá a parar, deja que sean los demás los que le den la entrada. El hablar vive por sobre todo de la vida del otro, ya sea que se trate del oyente de la narración, del interlocutor en la conversación o del cointérprete en el coro, mientras que el pensamiento es siempre solitario, incluso cuando se lo piensa en conjunto entre varios «cofilosofantes» [...]. En el mismo momento en que se desarrolla el diálogo verdadero acontece algo; yo no sé por anticipado lo que el otro me dirá, porque de hecho yo aún no sé lo que yo mismo voy a decir, podría incluso ser que el otro abra el diálogo, e incluso es este el caso en la mayor parte de los diálogos auténticos.

El «nuevo» pensamiento está constituido, así pues, por la imbricación entre tiempo, la necesidad del otro y el lenguaje dialógico: el método del diálogo supone el ser como algo intrínsecamente temporal, pero también supone su dependencia del otro, la imposibilidad del solipsismo del pensamiento. La síntesis más puntual del «nuevo pensamiento» la ofrece Rosenzweig en el ensayo homónimo:

Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperar todo, depender del otro para lo más propio. Todo esto es para el pensador pensante completamente impensable, mientras que es lo que por excelencia caracteriza al pensador hablante. Pensador hablante, pues naturalmente el nuevo pensamiento, el pensamiento hablante, es también un pensar, del mismo modo que el pensamiento antiguo, el pensar pensante, no podría haberse dado sin un hablar interior: la diferencia entre el antiguo y el nuevo pensamiento, entre el pensamiento lógico y el pensamiento gramático, no reside en el hecho de que el uno es silencioso y el otro habla en voz alta, sino en la necesidad del otro o, lo que es lo mismo, en tomar en serio al tiempo. [...]; hablar, en cambio, significa, hablar a alguien y pensar para alguien; y ese alguien es siempre un

alguien enteramente determinado y, a diferencia del público en general, no tiene meramente orejas, sino también boca.

El propio Rosenzweig reconoce que no es el único filósofo del «nuevo pensamiento» y que tiene antecesores ilustres. En primer lugar, Ludwig Feuerbach, con sus *Principios de la filosofía del futuro* (1843); el maestro Hermann Cohen con su obra póstuma *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (1919); el primer volumen de la *Disputation* (1923), dedicado por Hans Ehrenberg a Fichte; Martin Buber con *Yo y Tú* (1923); Ferdinand Ebner con *La palabra y las realidades espirituales* (1921); Florens Christian Rang, con todas sus obras; e incluso Victor von Weizsäcker con sus obras de filosofía de la medicina o Rudolf Ehrenberg con *Biología teórica* (1923).

La centralidad del tiempo, de la relación con el otro y del vínculo dialógico se manifiesta en todos los niveles del «mundo siempre renovado», pero sobre todo en la revelación; de hecho, esta se presenta como el ejemplo por excelencia del encuentro con el Otro, como el encuentro con el Dios-persona que se aproxima al hombre. El encuentro entre hombre y Dios se produce a través de la entrada de Dios en la realidad concreta, instantánea, de la criatura. Respecto al contenido de la revelación, resulta por tanto de gran importancia el encuentro con el «revelador», que se da mediante un acto de amor. La revelación se presenta como el diálogo entre un «yo» y un «tú»; solo con la revelación se da un verdadero vínculo entre «yo» y «tú». En la creación, de hecho, el «yo» y el «tú» todavía permanecen en la intimidad de Dios, lo único que existe es un monólogo, el «yo» no se ha manifestado aún, porque solo puede hacerlo por completo en el descubrimiento del «tú». El «yo» divino se descubre a sí mismo en el momento en que se dirige al hombre preguntándole «¿dónde estás?»; esta pregunta se la dirige Dios a Adán en el libro del Génesis y es suficiente para que el «yo» se descubra a sí mismo; el «tú» humano, en cambio, aún sigue mudo, sigue siendo un «sí-mismo» objetivado. Para abrirse a la relación, el «sí-mismo» necesita ser llamado por su nombre, lo que no sucede hasta que Dios llama a Abraham para pedirle que sacrifique a su hijo en Génesis 22. De esta manera, a partir de esa llamada de Dios nace el «yo» humano singular que, tras haber sido exhortado a escuchar y haber sido llamado por su nombre, recibe el mandato de amar a Dios. El individuo que ha recibido un nombre posee un orden interior, lleva consigo su «aquí» y su «ahora», es centro y principio en sí mismo y, de igual modo, exige un orden también en el mundo exterior, exige nombres también fuera de

él, exige un centro en el espacio y un principio en el tiempo. Este centro y este principio de la revelación, como ya sabemos, están representados por la revelación del nombre de Dios que, como todo gesto revelado, se realiza en el presente.

Emmanuel Levinas

Entre los lectores de *La Estrella de la Redención*, uno de los que reciben una mayor influencia de Rosenzweig es sin duda Emmanuel Levinas (1906-1995). Pensador judío nacido en Kaunas, Lituania, en una familia ortodoxa, y emigrado a los dieciocho años a Francia, Levinas se forma en la escuela fenomenológica de Husserl (cuyos textos tradujo al francés) y Heidegger, pero estudia también los textos de la tradición religiosa judía. En 1961 publica *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* y obtiene la cátedra en la Universidad de Poitiers; en 1967 lo trasladan a París-Nanterre; de 1973 a 1976 a la Sorbona. Otros textos fundamentales de su producción son *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), y *De Dios que viene a la idea* (1982), además de numerosas *Lecturas talmúdicas*, redactadas para los Coloquios de los intelectuales judíos de lengua francesa y publicadas con posterioridad.



Levinas, por Nacho García.

Su pensamiento se centra en primer lugar en el discurso sobre el ser, la ontología, a partir de una fragmentación de la totalidad hegeliana —que pretendía agotar la posibilidad de conocer del ser—, y se ocupa de la reflexión sobre el «Otro», el «tú» y el «diferente», en lugar de sobre el «sí-mismo» o el «mismo». Contra un pensamiento de la totalidad y de lo idéntico, en el que el Yo representa el centro y todo debe reconducirse a él, Levinas propone un pensamiento de la subjetividad como recepción del Otro. Es precisamente el «Otro», según Levinas, el que rompe la

unidad del ser y el que se manifiesta como Rostro que me interpela y me obliga a la responsabilidad con él, en una relación constitutivamente asimétrica. Esta responsabilidad coloca al individuo en una condición de pasividad y lo convierte en «rehén del otro». El Rostro al que aquí se refiere Levinas es, en primer lugar, bíblicamente, el rostro del pobre, del huérfano, de la viuda, del extranjero; en comparación con el rostro humano se hace presente también el Rostro divino, que en otras circunstancias no podría ser percibido por el hombre. Una característica típica del Rostro es que es irreducible a la perspectiva del Yo, de seguir siendo siempre trascendencia absoluta. Pero la relación con el Otro y su Rostro, la responsabilidad con él, más que ser cuestiones metafísicas son cuestiones éticas: precisamente la ética representa, de hecho, el fundamento de la filosofía de Levinas y se configura en su opinión como «filosofía primera».

Ya con este pequeño resumen es posible captar cuánto debe la filosofía de Levinas al pensamiento de Rosenzweig: la ruptura con la totalidad, la centralidad del Rostro del Otro y la importancia que se otorga al tiempo son temas de clara derivación rosenzweiguiana. Se entiende entonces por qué en el prefacio a *Totalidad e infinito*, Levinas escribe:

La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado.

Y también se entiende que un volumen levinasiano de 1979 se titule *El Tiempo y el Otro*, retomando claramente las referencias fundamentales del «nuevo pensamiento». En un ensayo explícitamente dedicado al pensamiento de Rosenzweig, Levinas parece además reconocer su deuda con el pensador de Kassel por lo que respecta a la parte más importante y original de su propio pensamiento.

Rosenzweig nos acostumbra a pensar lo no-sintetizable, la diferencia, contrariamente a una tradición filosófica en la que el Mismo absorbe al Otro en su interioridad y en la que el pensamiento absoluto es un pensamiento que piensa la identidad del Mismo y del Otro.

En el momento en que Dios acude al encuentro con el alma del hombre se convierte en un Dios manifiesto, sale de su refugio del pasado y ya no puede volver a él. Del presente de la revelación se arroja luz también al pasado y al futuro: el pasado se vuelve el fundamento estable del instante revelador (revelación de la creación) y, gracias precisamente a la luz que irradia la revelación, es posible atisbar el futuro. De esta manera, el paso del tiempo no se interpreta ya como el avance de una recta, sino más bien como una propagación a partir de un punto central que orienta el antes y el después:

La Revelación es para el alma la vivencia de un presente que, aunque descansa sobre la existencia del pasado, no vive en él, sino que anda a la luz del divino rostro.

En este horizonte de pensamiento, también el punto más elevado, la verdad inmutable, se vuelve temporal y pasa a formar parte de la relación. De hecho, no se establece de una vez y para siempre, sino que debe convertirse en verdadera históricamente, es decir, cada nueva vez para cada ser humano. Si la verdad no se «hace verdad», es decir, si no se vuelve en la verdad *para mí, aquí y ahora*, deja sencillamente de ser verdadera. Escribe Rosenzweig en *El nuevo pensamiento*:

Las verdades irremediamente estáticas, como las de la matemática, que la antigua teoría del conocimiento tomó como punto de partida sin realmente nunca haber ido más allá de este punto de partida, de ahora en más son concebidas como el caso límite —límite inferior— de la verdad, como el reposo es el caso límite del movimiento, mientras que las verdades más altas y supremas solo a partir de ahora pueden ser concebidas como verdades, en vez de ponerles necesariamente el sello de ficciones, postulados o necesidades.

El lenguaje: matemáticas, arte, lenguaje real, liturgia

Además de la centralidad del tiempo y de la relación con el otro, un elemento fundamental en el «nuevo pensamiento», como ya hemos revelado, es el lenguaje. Si la cuestión lingüística revela su importancia en la segunda parte de *La Estrella de la Redención*, ya en la primera parte —en el «perpetuo antemundo»— encontramos un lenguaje previo a la relación entre los elementos. Se trata de un lenguaje puramente abstracto y mudo, la lengua interior de cada elemento: la lógica matemática. Según Rosenzweig, ya Platón, sobre la puerta de cuya Academia se podía leer: «Que aquí no entre nadie que no sepa geometría», se dio cuenta de que

la matemática no lleva más allá del algo, del cualquiera, y que lo real mismo, el caos del *esto*, a lo sumo es comprendido por ella, pero ya no alcanzado.

La matemática, pues, desde sus orígenes, consigue afirmar algo de la realidad, pero no capta lo real en su conjunto. El primer filósofo que descubrió en la matemática un *organon* del pensamiento fue, como ya hemos dicho, Hermann Cohen, con sus estudios sobre el diferencial, que pueden aportar mucho a la filosofía porque muestran cómo la realidad se origina de la nada. El lenguaje lógico del antemundo muestra cómo desde la nada aparecen las dos vías del «sí» y del «no»: «sí» y «no» son las

palabras originarias, que se hallan ocultas bajo cada palabra manifiesta como fondos secretos suyos que en ella ascienden a la luz; palabras elementales, en cierta manera, que componían el curso patente del lenguaje: elementos matemáticos con los que hay que trazar la trayectoria de la ruta. En efecto, la peculiaridad de estos elementos cuando brotan se dejaba ver bien simbolizándolos matemáticamente.

En cada elemento, el «sí» es la palabra originaria de la esencia, el «no» la palabra originaria del acto, de la libertad: pero ¿qué relación vincula a ambos?

Rosenzweig parte de la afirmación de que el «sí» es el principio:

El Sí es el principio. El No no puede ser principio, pues solo podría ser un No de la Nada, lo que presupondría una nada que fuera negable, o sea una nada que se hubiera ya resuelto al Sí. Luego el Sí es el principio.

Sin embargo, por otra parte, «sí» y «no» pueden definirse como cooriginarios en cuanto se apartan al mismo tiempo de la nada:

El No es tan primitivo como el Sí: no presupone el Sí. Tal supuesto lo hace, es verdad, el No aislado y derivado: pero el primitivo no presupone sino la nada. Es No de la nada.

«Sí» y «no» parecen, pues, separarse de la nada como una rama que se separara en dos bifurcaciones, igualmente originarias e independientes una de la otra.

Las palabras originarias, que se hallan ocultas bajo cada palabra manifiesta, actúan también en el lenguaje real: el «sí» originario está activo en cada palabra de la frase y constituye su planteamiento, aquello que fundamenta la palabra individual, que le asegura un valor estable y duradero, independientemente de la posición que ocupe en relación con otras palabras dentro de la proposición.

Por el contrario,

el No originario actúa en cada palabra de la proposición, y no en tanto que esa palabra es enunciación, sino en tanto que es objeto de enunciaciones. Su lugar más propio en la proposición, como ya dijimos, está en el sujeto.[...] el No se refiere, precisamente, a esta posición de la palabra con respecto a la proposición. En tanto que «no de otro modo», sitúa el lugar de la palabra aislada, gracias al cual quedan puestas sus peculiaridades frente a las otras. Y no se trata aquí de la peculiaridad firme y constante, sino de la que depende de la totalidad de la proposición, de las otras partes de la proposición.

El «sí» constituye por ello el fundamento de la palabra según un valor estable y duradero, pero independiente de la posición que ocupa en relación a los otros componentes de la proposición: ejemplo clásico en este sentido es el adjetivo predicativo, que no-es-otra-cosa-que-aseveración. El «no», en cambio, desempeña un papel dentro de la palabra solo en cuanto esta tiene relación con el resto de la frase, no en la palabra por sí sola: caso extremo es el sujeto sustantivo, lo que no-es-otra-cosa-que-objeto de aseveración. Por poner un ejemplo, la palabra «hombre» tiene un significado completamente diferente cuando se lo define como ciudadano de dos mundos y cuando se lo define como animal político. Tal diferencia no depende de la palabra en sí, de su valor afirmativo, sino que está determinada por los demás términos de la frase con la que dicha palabra se encuentra relacionada.

Otro ejemplo es el de la expresión «hasta», que indica siempre «el final de una magnitud pensada sucesivamente»; pero en «hasta mañana» se refiere a un lapso de tiempo, y precisamente a uno futuro, mientras que en «hasta las estrellas» se refiere a un trecho del espacio, y dicha diferencia depende de las otras componentes presentes en la frase.

Si el «sí» representa el inicio del lenguaje, el «no» nos permite conocer el significado de las palabras, que sería incognoscible a partir de la palabra en sí, extrapolada del contexto de la frase. Además, el «no», al conectar la palabra a toda la frase, la abre de hecho a la relación que, para Rosenzweig, sigue siendo el elemento fundamental de todas las experiencias.

Una vez analizado el lenguaje que se comprende «en el reino silencioso de las Madres» y antes de llegar a analizar el lenguaje real, hace falta recordar que, según Rosenzweig, existe otra expresión que acompaña a la humanidad desde el «perpetuo antemundo»: se trata del arte. En el «antemundo», el arte saca a la luz los elementos originarios en su pureza, es decir, antes de que hayan establecido por sí mismos relación con el otro; el arte es aquí guardián de la diferencia irreductible, a través de los tres conceptos estéticos

fundamentales: forma externa, forma interna y contenido. La forma externa de la obra de arte es la ley del mundo mítico, para la cual la obra

tiene que tener esa clausura sobre sí misma, aquella falta de miramientos y respetos con todo lo que pueda estar fuera, aquella independencia de leyes más altas y aquella libertad respecto de deberes más bajos que vimos que eran peculiares al mundo del mito. [...] La obra de arte ha de estar aislada por un muro de cristal de cuanto no es ella.

En cambio, la forma interior mira a la obra de arte desde su interior y

aporta la segunda ley fundamental de todo arte: la clausura en sí, la conexión completa de cada parte con el todo conjunto y de cada singularidad con todas las restantes singularidades. Un nexo que no se deja llevar por ningún procedimiento lógico a unidad, pero que es, sin embargo, completamente unitario.

Al final, el contenido del arte es lo humano en general, lo que aúna a los individuos más allá de las diferencias de cada cual, y que Rosenzweig define como «el sí-mismo metaético»:

Esta enjundia es lo que lanza un puente entre el artista y el espectador, y, también, entre el artista como hombre vivo y el artista que pone en el mundo su obra a través y más allá de su propia vitalidad. [...] Esto que llena, esta enjundia, tiene que ser algo inmediatamente igual, algo que no se repartan los hombres, como el mundo común, sino que en todos sea igual. Y ello solo es lo humano absolutamente, el Sí-mismo. El sí-mismo es lo que está condenado en el hombre al silencio y, sin embargo, es entendido al instante en todas partes. Solo necesita hacerse visible, exponerse, para suscitar en cualquier otro su mismidad.

Entre el artista y el espectador no hay, por tanto, a este nivel, ninguna aproximación: ambos permanecen encerrados en sí mismos. Pero sí existe un contenido común representado por la conciencia universal de lo humano. El descubrimiento del contenido común es, sin embargo, mudo:

el arte, como lenguaje de lo inexpresable, crea la primera comprensión muda, imprescindible en todo tiempo, por debajo y junto al lenguaje propiamente tal.

Se trata, pues, de «un lenguaje que está antes que el lenguaje, lenguaje de lo inexpresado, de lo inexpresable», silencio elocuente. En el «antemundo», el arte se convierte en instrumento fundamental para hablar a todos los hombres de cualquier época, en instrumento capaz de transportar las estructuras elementales directamente al mundo de la existencia real: lenguaje fundamental e ineludible, pero dotado aún solamente de un valor instrumental.

En el «mundo siempre renovado», Rosenzweig vincula los principales conceptos artísticos con las relaciones de creación, revelación y redención. A

ellas corresponderían, respectivamente, la creación al autor, la revelación a la obra de arte y la redención al público. Por lo que respecta a la creación, se vuelve a plantear en primer lugar la idea de que el arte es solamente el lenguaje de lo inexpresable, del «antemundo»: por ello, el idealismo, que según Rosenzweig rechaza el lenguaje, llega a divinizar el arte. A propósito del autor de la obra, el filósofo de Kassel plantea una distinción entre genio y autor, y afirma que el genio no es innato, sino que sobreviene al hombre en un momento concreto. El genio, de hecho, reposa en el «sí-mismo» metaético:

El hecho de que sea genio, el hecho de que se halle en el hombre la capacidad de ser autor de la obra, no es, a su vez, más que un principio: el principio de un nuevo principio. De la clausura del poder ser autor, tiene que llegar a ser [...] un verdadero creador. [...]. La capacidad creativa del genio estriba en eso: en que está «por dentro lleno de figuras».

La genialidad, sin embargo, no es suficiente para convertirse en artista:

Lo artístico en sentido estricto, la capacidad no surge de la riqueza de ocurrencias creativas. No basta con tener ocurrencias: hay que añadir *aplicación*. [...]. Es verdad que el genio no es aplicación, pero tiene que llegar a serlo, tiene que hacerse aplicación y trabajo. [...]. En tanto que creador, el genio domina en paz sobre las figuras que ha sacado de sí: como artista tiene, en cambio, que abandonarse a ellas en un apasionado olvido de sí mismo. [...]; en tanto que artista, se despierta a conciencia en el trabajo *no genial* y, en cierto modo, artesanal.

El artista, una vez más, es el que hace posible el lenguaje que precede a la revelación: ese lenguaje no lingüístico que no podía permanecer callado y que se revela gracias al artista, aunque para ello este arriesgue su propia humanidad. El artista, de hecho, según Rosenzweig,

no es un hombre, sino un no-hombre, como se ve ya por el hecho de que no se impone a todos los hombres ser artistas [...]. Verdaderamente, pues, los artistas se sacrifican por la humanidad del resto de los hombres. El arte no pasa de fragmento para que la vida sea y pueda llegar a ser un todo.

Al mismo tiempo que el artista, nace también la obra de arte. De hecho, «la obra tiene exactamente la misma edad que su autor. El autor mismo se convirtió en autor al convertirse en autor de la obra», y puesto que no se nace genio, en el momento en que el genio se convierte en genio, también existe ya la obra. Esto significa, entre otras cosas, que no pueden existir genios «bloqueados». El tratamiento rosenzweiguiano de la obra de arte es muy minucioso y analiza las diferentes formas artísticas basándose de nuevo en el esquema triádico de la segunda parte. Las artes figurativas están conectadas con la categoría de creación y son artes épicas, recogidas por entero en una única idea de conjunto; la música es el arte de la revelación, arte lírico en el que de vez en cuando se ilumina un único individuo que alcanza la dignidad

de un todo; por último, la literatura, bajo la égida de la redención, es el arte dramático, dominado por el pensamiento, que representa abstractamente las realidades que las otras dos artes representan solo en parte con signos concretos.

Si el artista es un no-hombre y la obra de arte es, de alguna manera, extraña a la vida, hace falta que alguien reconduzca hacia lo humano la experiencia artística; solo el público puede llevar a cabo esta tarea. Solo al espectador, que se mueve en el universo de la redención, la obra

le *habla*. Y sin el espectador carecería de efectos duraderos en la realidad. [...] Solo una vez que se ha vuelto público, es cuando ya no cabe eliminar del mundo al arte. Pero mientras que no es más que obra y no es más que artista, únicamente va viviendo una vida de lo más precaria, puramente al día.

Así pues, autor, obra y público son los elementos estéticos que Rosenzweig analiza en *La Estrella de la Redención*. Vemos, de nuevo, la voluntad de someter su visión artística a la estructura triádica característica de toda la obra. En 1922, sin embargo, mientras preparaba para el Freies Jüdisches Lehrhaus un curso con el título *Anleitung zum jüdischen Denken* («Guía del pensamiento judío»), el autor, liberado del planteamiento tripartito que mantenía *La Estrella*, introducirá un cuarto elemento, una suerte de «punto cero» de su tratamiento estético: el cliente, al que define como el único «observador tan real como el propio artista [...], el observador completamente activo». Un encargo sería «una auto-humillación del artista», porque el cliente no es amado como un objeto estético, sino como un sujeto humano. El artista se ve por ello limitado en su autonomía creativa, ya que lo que crea ha sido pensado y querido por otra persona. No solo eso. También la obra de arte se ve limitada en su alcance universal cuando Rosenzweig llega a afirmar que debe tener

la honestidad y la veracidad (y por tanto la relativa durabilidad) de una buena carta [...]. La obra de arte debe servir a los fines reales de la vida (vivir, comer, dormir, trabajar, etc.). Poner la mesa.

Estos gestos cotidianos se vuelven formas artísticas y mediante los gestos cotidianos de escribir una carta, de diseñar una casa en la que se viva, se coma, se duerma y se trabaje, de poner la mesa, con esos gestos el arte entra en la vida real del «mundo siempre renovado».

En la tercera parte de *La Estrella de la Redención*, dedicada al «supramundo eterno», vuelve a aparecer el arte, esta vez bajo la forma de arte

sacro. El lenguaje por antonomasia del «supramundo» es la liturgia, como veremos en breve, y el arte desempeña una función complementaria respecto a la liturgia, ya que sirve para crear la unidad, la conciencia de pueblo. Como tal es inútil para el judaísmo, porque han sido un pueblo desde siempre. Los cristianos, por el contrario, no nacen cristianos, y necesitan que algo los una como pueblo: los sacramentos desempeñan esta función, pero tienen que celebrarse en un espacio, un tiempo y una gestualidad compartidos. El arte sale entonces de su alejamiento de lo real y pasa a ser arte aplicado, renuncia a su pureza y vuelve a la vida. Para garantizar la existencia de un pueblo creyente, debe conformarse un espacio sagrado. Entre las artes figurativas, la arquitectura es, ya de por sí, el arte más vivo; la construcción de iglesias, además, se produce sobre un espacio real y no ideal:

Plenamente real solo lo es el espacio que, sobre la base de las direcciones espaciales y las relaciones espaciales reveladas entre el cielo y la tierra, Sion y el resto del Mundo, Belén de Efrata y los mil lugares de Judá, crea la arquitectura.

Un espacio, por tanto, organizado alrededor de un punto central y unitario, no fragmentado en distintos entornos, construido con el único objetivo de permitir que una comunidad se reúna en su interior. Una vez que ya existe ese lugar en el que reunirse, es preciso asimismo establecer un tiempo unitario. Si la música tiene el defecto de hacer que el hombre escape del tiempo real, llevándolo a abstraerse de sí mismo, la revelación fija un punto central en el tiempo, que afecta a las distintas fiestas del año litúrgico. Cuando la música entra en este ciclo, se vuelve completamente viva y real:

El que canta un coral, el que oye la misa, el oratorio de Navidad o la Pasión, sabe con toda precisión en qué tiempo está. [...]. Quiere que su alma quede plantada sobre sus dos piernas en medio del tiempo [...]. Y en esto debe acompañarle la música.

Finalmente, la forma de arte más próxima a la redención, la literatura, debe aprender a callar y hacerse acto para salir de las páginas de un libro y entrar en la vida, porque

allí donde un hombre se expresa plenamente en su gesto, cae, con un toque «maravillosamente suave», el espacio que separa al hombre del hombre.

Esto se produce en la danza y en especial en las representaciones en las que no hay espectadores, sino solo participantes. En el cristianismo, por ejemplo, en las procesiones, que salen de la iglesia y entran en el mundo y que, según Rosenzweig, representan el nivel más elevado de arte sacro, vivo y capaz de impregnar la realidad consigo.

Pero incluso la forma de arte más elevada y más capaz de acercar a los seres humanos entre sí sigue siendo incompleta e instrumental respecto a la vida real. Es preciso, entonces, acercarse a las formas lingüísticas que caracterizan el «mundo siempre renovado», entre las cuales, como ya hemos visto, el diálogo desempeña una función fundamental, porque asume en sí mismo la «necesidad del otro» y la capacidad de «tomarnos en serio el tiempo». Ya hemos hablado de la función del diálogo y de su capacidad para hacer salir al hombre del aislamiento de su «sí-mismo», permitiendo que se convierta en un «yo» que se relaciona con un «tú». Ahora bastará con examinar someramente los lenguajes reales creados por las relaciones que del mundo existente: el relato, el diálogo y el coro.

Según Rosenzweig, el relato es la forma lingüística típica de la creación: se expresa en tercera persona y hace un amplio uso del complemento directo y del tiempo pasado, ya que narra la existencia de un mundo que ya existe en el momento en que el hombre lo narra. El diálogo es la forma expresiva de la revelación, en la que se da un verdadero intercambio con la alteridad en la forma de la relación «yo»-«tú», expresada siempre en presente y mediante el uso del sujeto. El coro (o comunidad de comunicación), por último, es la forma expresiva de la redención: reúne en unidad voces diversas y anticipa utópicamente la experiencia de la palabra común, del lenguaje universal del «supramundo eterno». Estas tres formas expresivas Rosenzweig las ha tomado sin duda de Schelling, que en *Las edades del mundo* escribe:

Lo pasado es sabido, lo presente es conocido, lo futuro es presentido. Lo sabido es narrado, lo conocido es expuesto, lo presentido es predicho.

Rosenzweig, como atento lector de Schelling, equipara la relación de creación con el pasado, la de revelación con el presente y la de redención con el futuro. Pero el lenguaje más propio del «supramundo» liberado es el litúrgico, como escribe el pensador de Kassel:

Así, pues, en esta parte tercera ocupará la liturgia la misma posición de *organon* que tuvieron en la primera la matemática y en la segunda la gramática. Sin embargo, la relación entre el *organon* y el ser que por su virtud se va a conocer, tendrá aquí que ser diferente de la que fue en los casos de la matemática y la gramática, de la misma manera que estas dos ya se encontraron cada una, respecto de lo que había que conocer valiéndose de ellas, en una relación asimismo diferente.

Mientras la gramática, que es *organon* del conocimiento en el «mundo siempre renovado», da palabra a la experiencia real, la liturgia no es simultánea al mundo, sino que, por el contrario, anticipa una realidad que aún

está por venir: la del «supramundo eterno». Las figuras de la liturgia operan sobre el

porvenir. No son, pues, ni claves ni boca de su mundo, sino representantes de él. Representan ante el conocimiento al supramundo redimido. El conocimiento solo las conoce a ellas. No ve más allá. Lo eterno se oculta detrás. Son la luz en las que vemos la luz: silenciosa anticipación de un mundo que luce en el silencio del futuro.

Pero el futuro de la redención es silencioso, según Rosenzweig, de un modo completamente diferente con respecto a la forma en que lo era en el «antemundo» de los elementos. Allí todavía no se conocían las palabras, en cierta forma se estaba en espera de conocerlas; aquí, en cambio, hablar ya no sirve de nada, el silencio representa la plenitud de la comprensión.

Se trata de un silencio que no es que carezca todavía de palabras, como la mudez del antemundo, sino que ya no precisa de la palabra. Es el silencio de la comprensión perfecta. Una mirada lo dice todo aquí. Nada enseña tan claramente que el mundo no está redimido como la pluralidad de las lenguas. Entre hombres que hablan un lenguaje común, basta una mirada para entenderse. Precisamente porque poseen un lenguaje común, están por encima del lenguaje. Pero entre lenguas diferentes media la palabra balbuciente; y el gesto deja de ser comprensión inmediata, como era en la mirada muda del ojo, y queda demolido en balbuceo del lenguaje gestual, ese penoso puente provisional de la comprensión. De ellos procede el hecho de que lo supremo en la liturgia no sea la palabra común, sino el gesto común.

El silencio del gesto litúrgico lo describe Rosenzweig mediante un análisis de la praxis litúrgica tanto judía como cristiana, que se despliega a lo largo del ciclo de las fiestas semanales y anuales. El ciclo litúrgico judío, al igual que el cristiano, se examina a la luz de las tres categorías rosenzweiguanas de creación, revelación y redención: la fiesta que empieza la semana y el año litúrgico, el *sabbat* (sábado), es, de hecho, la conmemoración del reposo divino tras la creación. El acto central de esta celebración es la escucha comunitaria de la lectura del texto sagrado, el primer paso de la vía que conduce de la palabra de la revelación al silencio de la redención. El segundo paso es la comida en común, auténtica institución de la comunidad: las fiestas que otorgan un papel central a la comida son las fiestas de peregrinaje (Pésaj, Shavuot, Sucot), es decir, aquellas para las que, en época bíblica, se había establecido que todos los judíos tenían que peregrinar al Templo de Jerusalén, que Rosenzweig interpreta como fiestas de la revelación.

La Pésaj (Pascua) conmemora la salida de Egipto y la creación del pueblo judío, y, por tanto, es la fiesta de la creación con miras a la revelación y a la redención; en ella se consume la comida por antonomasia, es de principio a

fin un acto litúrgico, regulado hasta en el más mínimo detalle, pero al mismo tiempo tan respetuoso con la libertad de cada uno que quien preside la mesa se dirige en primer lugar al hijo menor de la familia, y la capacidad de comprensión de este modula las explicaciones sobre el sentido de la celebración.

El Shavuot (la fiesta de las Semanas) es la fiesta de la revelación auténtica, celebra el regalo de la Torá y, por tanto, el descenso de Dios al encuentro de su pueblo. Por último, Sucot (la fiesta de las Cabañas) representa, entre las fiestas de la revelación, la anticipación de la redención: es la conmemoración de los cuarenta años de peregrinación del pueblo judío por el desierto y el descanso temporal en tiendas y cabañas de ramas. La redención a la que se refiere el Sucot es una redención que se espera, el reposo con vistas a un nuevo viaje, por ello durante esta fiesta, al llegar al término de la lectura anual de la Torá en la sinagoga, se vuelve a comenzar desde el principio: el pueblo judío vive, de hecho, a la espera de la redención, no en el presente.

Las verdaderas fiestas de la redención son los «días terribles»: Rosh Hashaná (Año nuevo) y Yom Kipur (el día de la Expiación); aquí, según Rosenzweig, tiene lugar la forma suprema de comunidad, el saludo común que consiste en arrodillarse ante Dios. Solo en Kipur, en ningún otro día del año, el judío se arrodilla; este gesto marca aquí la inmediata cercanía del hombre a Dios, su estar ante Dios no ya como miembro de una comunidad, sino como individuo que es juzgado directamente. De hecho, el día de Kipur anuncia el día del juicio universal y, por tanto, la redención eterna que se distingue en el instante presente: «“los días terribles”, escribe Rosenzweig, sitúan la redención eterna en mitad del tiempo».

A diferencia de lo que sucede con el pueblo judío, los cristianos sí tienen que prepararse para entrar en la dimensión comunitaria, que no es para ellos natural desde el nacimiento. El papel propedéutico de preparación del alma singular a la vida común lo llevan a cabo, como ya hemos visto, las artes aplicadas, sobre todo la arquitectura. Esta se encarga de la construcción de las iglesias, espacios únicos destinados a la adoración de Dios, no fragmentados en varios ambientes, y capaces por ello de causar en los individuos un sentimiento de unión antes de que esta empiece a producirse de verdad. La unión empieza en la escucha común de la palabra que se produce en domingo, el día de descanso que conmemora la creación y que se repite cada semana

dando vida al año litúrgico, igual que ocurría con el *sabbat* para el pueblo judío. La gran diferencia entre la fiesta judía y la cristiana consiste en el cambio de esta del primer al último día de la semana: el *sabbat* cierra el ciclo de los días laborales y se presenta como la fiesta de la creación ya vivida, con vistas a la redención, la conclusión de los tiempos. El domingo, en cambio, se sitúa al principio de la semana, lo que nos dice mucho del énfasis del cristianismo en el inicio del camino y de sus dificultades para vivir verdaderamente la redención.

Las fiestas cristianas de la revelación, preparadas por la música sacra que predispone las almas a la experiencia comunitaria, tienen su punto álgido en la sagrada cena (que Rosenzweig conoce sobre todo según los rituales de las iglesias de la Reforma), que difiere de la cena judía porque al sacramento cristiano cada uno se acerca como individuo, y por tanto el reparto de la comida no consigue crear realmente una comunidad. Las fiestas de la revelación son también tres: Navidad, Pascua y Pentecostés. La Navidad, como la Pésaj, es la fiesta que celebra el inicio del curso visible de la revelación en la tierra, el nacimiento y la encarnación de Dios. La Pascua es la verdadera fiesta de la revelación, anticipada por la Cuaresma y el Viernes Santo, que establece la centralidad del sacramento eucarístico. Pentecostés representa el último acto de la historia terrenal de Cristo y el comienzo del amplio camino de conquista de la Iglesia, es la fiesta de la redención anticipada, aún necesitada de la palabra. Pero en el calendario litúrgico cristiano no existe una fiesta de la redención verdadera: la única podría ser la Navidad, que podría compararse con el Yom Kipur, porque la Navidad representa el domingo por excelencia, aunque no caiga necesariamente en domingo (igual que sucede con el Yom Kipur respecto al sábado): porque la noche de la vigilia ha asumido la misma importancia que la fiesta misma; porque se ha convertido en fiesta de pueblo, tanto que atrae a los miembros no cristianos del pueblo (igual que el día de Kipur reúne en la sinagoga a los judíos normalmente más alejados de la observancia religiosa). La Navidad, sin embargo, es una fiesta que conmemora el inicio de la historia cristiana, su creación, y no la eternidad de la redención como sucede en la fiesta del Yom Kipur. Así pues, una vez más Rosenzweig destaca que la mirada del cristianismo tiende a girarse hacia el origen y no hacia el cumplimiento de la historia de la salvación. Ese origen es el que para los cristianos ya contiene *in nuce* la redención eterna. Para el cristianismo, las fiestas de la redención encuentran su lugar solo en el calendario del mundo, en los días memorables que se acompañan de las bendiciones de la Iglesia: pensemos sobre todo en

las fiestas de los santos protectores de una ciudad, de una nación, de una profesión, etc. A través de estos eventos, la iglesia se aproxima al mundo y el ciclo de su año litúrgico se abre en espiral. El arte que preanuncia la redención es, para Rosenzweig, la poesía, pero no la poesía pura, sino la poesía que se hace gesto y se convierte en danza. En el cristianismo, esta danza, como las fiestas en que se celebra, sale por la puerta atrancada de la iglesia y se encuentra con el mundo en forma de procesión, como en la procesión del Corpus Domini o en todas las procesiones dedicadas a los santos locales, que para el cristianismo representan la forma más elevada de lenguaje posible.

Por la muerte... a la vida

La comparación judeo-cristiana

A la relación entre judaísmo y cristianismo y a su vínculo con la verdad dedica Rosenzweig la tercera parte de *La Estrella de la Redención*. Aunque, en realidad, ya se había ocupado de ella desde 1913 cuando, tras haber considerado pasar por la pila bautismal, tomó la decisión de seguir siendo judío. La persona que desempeñó un papel esencial en su acercamiento al cristianismo fue su amigo Eugen Rosenstock, y por ello el filósofo de Kassel pareció sentirse obligado a darle cuenta de su reencuentro con el judaísmo. Así, durante los años de guerra transcurridos en la trinchera, Rosenzweig y Rosenstock mantuvieron un intenso intercambio epistolar que, desde extremos opuestos, los condujo a comparar sus elecciones de vida y opciones de fe. A propósito de esta situación Rosenzweig escribió a su amigo, a finales de febrero de 1916, que se sentía «como atrapado entre dos fuegos». Si, por una parte, en la trinchera se encontraba bajo el fuego enemigo, a través del contacto epistolar con Rosenstock sentía que era su identidad la que sufría un ataque. En el intercambio epistolar, ninguno de los dos corresponsales escatima golpes dialécticos y mandobles teológicos, pero precisamente por esto su diálogo constituye un excelente banco de pruebas del «nuevo pensamiento»: la identidad de cada uno se construye en la comparación imprescindible con el otro, con sus preguntas y sus provocaciones, en un tiempo real que es otra cosa bien distinta con respecto al inmovilismo de las disputas teológicas clásicas. Releyéndola *a posteriori*, la correspondencia constituye además un precursor de ese diálogo judeo-cristiano que, a nivel institucional, no se producirá hasta treinta años después, tras la catástrofe de la Shoá (el Holocausto).

En noviembre de 1916, que es el año más fecundo de intercambio entre los dos corresponsales, Rosenstock se describe a sí mismo y a Rosenzweig como «enemigos en el espacio, hermanos en el tiempo»: en el espacio, de hecho, ser judío o cristiano conducía a tener ideas diferentes sobre la historia

universal, la función del paganismo o la elección; en el tiempo, sin embargo, las dos fes hermanan a los creyentes hacia una misma verdad. Sin ocultar los prejuicios, las incomprensiones e incluso el odio que las dos comunidades religiosas habían sentido la una por la otra a lo largo de casi dos mil años de historia, los dos amigos avanzan a partir de la paradójica existencia histórica de estas dos revelaciones que deben aprender a convivir.

En *La Estrella*, Rosenzweig abordará este tema partiendo de aquel versículo del Evangelio de Juan (14,6) que ya citó en la carta del 31 de octubre-1 de noviembre de 1913 a Rudolf Ehrenberg:

Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí.

Si la segunda parte del versículo sirvió para explicar por qué el miembro singular del pueblo judío no necesitaba ir hacia el Padre, porque se encontraba desde siempre con Él, ahora Rosenzweig se concentra en las tres imágenes evangélicas: el camino, la verdad y la vida.

Historia del diálogo judeo-cristiano

A nivel institucional, el diálogo judeo-cristiano nace justo después de la Segunda Guerra Mundial, en Suiza, en Seelisberg, donde en el verano de 1947 un centenar de personas judías y cristianas de diferentes Iglesias se encuentran en una conferencia internacional contra el antisemitismo.

A raíz de la tragedia de la Shoá, los cristianos se dan cuenta de que su posición hacia el judaísmo tiene que cambiar si quieren evitar que se repitan catástrofes similares. Para ello, es indispensable cambiar la manera en la que el cristianismo enseña a mirar al pueblo de Israel. Es decir, cambiar esa «enseñanza del desprecio» de la que habla el historiador Jules Isaac (1877-1963) y sustituirla por una enseñanza del respeto. Tras el encuentro de Seelisberg nacen en Francia —y se difunden luego en multitud de países— las amistades judeo-cristianas, que reúnen a judíos y cristianos de diferente extracción social y formación cultural con el objetivo de mantener un diálogo basado en el conocimiento y la amistad y no solo en la diplomacia institucional.

En las décadas siguientes, gracias también a un histórico encuentro entre Jules Isaac y el papa Juan XXIII, la Iglesia católica tomará lentamente conciencia de la necesidad de cambiar radicalmente su relación con el pueblo de Israel, y en el Concilio Vaticano II (1962-1965) se producirá la declaración *Nostra Aetate*, dedicada a las relaciones de la Iglesia católica con las religiones no cristianas, en la que se habla también de las relaciones con el judaísmo. Por primera vez los católicos reconocen de manera institucional el vínculo «con la estirpe de Abraham», definida como «olivo bueno» y portadora de la revelación del Antiguo Testamento. Pese a que muchos judíos no hayan reconocido el cristianismo, «son todavía muy amados de Dios a causa de sus padres, porque Dios no se arrepiente de sus dones y de su vocación»; se fomenta «el mutuo conocimiento y aprecio», que se obtienen con el estudio común, y se deploran las manifestaciones de antisemitismo, recordando que «no se ha de señalar a los judíos como reprobados de Dios ni malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras».

Después del concilio, la Iglesia católica ha seguido promulgando de forma continua documentos que destacan la necesidad de profundizar y actualizar la relación con el pueblo judío. También las Iglesias de la Reforma reflexionan sobre este tema y modifican sensiblemente su teología, mientras que las Iglesias ortodoxas se muestran mucho más cerradas en posiciones tradicionales. Por la parte judía, varias décadas después de la Shoá, se elaboran algunos documentos que se refieren al diálogo con el mundo cristiano: *Dabru emet* («Decid la verdad») en 2000 y «Hacer la voluntad de Nuestro Padre en el cielo. Hacía una cooperación entre judíos y cristianos» en 2015, donde se afirma que:

Judíos y cristianos debemos trabajar juntos como socios para abordar los desafíos morales de nuestra era. [...] reconocemos que el cristianismo no es ni un accidente ni un error, sino el resultado de la voluntad divina y un don a las naciones. Al separar judaísmo y cristianismo, Dios quiso una separación entre socios con diferencias teológicas importantes, pero no una separación entre enemigos.

Al hablar de la verdad, el pensador de Kassel emplea la imagen de una estrella: *La Estrella de la Redención* de la que toma nombre su obra. Tanto el

judío como el cristiano se encuentran en relación con la verdad, pero de forma diferente: el judío, de hecho, está por delante, contempla el fuego que arde en su centro, pero no puede ver los rayos que salen de ella. El cristiano, en cambio, le vuelve la espalda y por tanto no puede ver el fuego, pero puede ver los rayos que irradia y que iluminan el mundo. Por ello, judaísmo y cristianismo son dos perspectivas limitadas, ninguna de ellas alcanza por sí sola una visión completa de la verdad, solo juntas constituyen la inclusión, la confirmación (*Bewährung*). Como ya sabemos, la verdad, según la concepción rosenzweiguiana, debe ser siempre verdad que se le da a alguien, pero el hombre debe renunciar a la pretensión de entenderla por completo, y debe aceptar como verdad eterna aquella parte que su visión le permite alcanzar.

Ambos [el judío y el cristiano], pues, solo alcanzamos una parte de la verdad completa. Pero nosotros sabemos que forma parte de la esencia de la verdad el hecho de aparecer partida, así como el hecho de ser compartida, y que una verdad que no fuera parte de nada o nadie no sería verdad alguna. La misma verdad entera es solo verdad porque es parte de Dios. No va, pues, en detrimento de la verdad ni de nosotros que solo podamos acceder a una parte de ella.

La verdad misma, por tanto, no goza de ninguna primacía lógico-ontológica, sino que hace referencia a otro, hace referencia a Dios.

Dios es la verdad, ¿qué se enuncia al decir esto, sobre su esencia? Nada más que esto, que él es la base originaria de la verdad y que toda la verdad es verdad solo porque viene de él.

El hombre y Dios, pues, mantienen relaciones diferentes con la verdad: el hombre —en cuanto judío o cristiano, pero en realidad ya en cuanto simplemente individuo— participa de la verdad, pero solo alcanza a comprender una parte de ella, la parte que Dios ha considerado justo darle:

Así también la verdad vale para mí como verdad de Dios al hacerla mía en el en verdad, en el amén. Pero ¿qué es lo que así puedo hacer mío? Solo lo que me ha correspondido en mi aquí y mi ahora interiores. ¿Qué me importa que esto sea o no «toda» la verdad? Es bastante con que se me haya concedido, con que haya sido «mi parte». Se ha hecho mi parte, mi porción. Que Dios es la verdad en el sentido en que nos hemos cerciorado ahora de que lo es, o sea, que es origen de la verdad, es algo que solo puedo experimentar al experimentar que Él es «mi parte», «la porción de mi copa el día en que lo llamo». Luego la verdad ha de ser verificada, y precisamente del modo en que comúnmente se la niega: dejando estar a la verdad toda y reconociendo, sin embargo, por la verdad eterna la porción a la que uno se atiene.

El hombre solo participa parcialmente en la verdad y esta no se le puede dar nunca en su totalidad. Pero Dios es más que la verdad, del mismo modo que cada sujeto es más que su predicado: la verdad, de hecho, es un atributo divino y la afirmación de que Dios es la verdad diferencia al sistema

rosenzweiguiano de toda forma de relativismo o nihilismo. Dios está por encima de la parcialidad de la verdad:

Él está más allá de cuanto puede llegar a ser parte.

Pero esto no nos permite invertir la aseveración de que Dios es la verdad al afirmar que la verdad es Dios: Dios, pues,

tiene que ser *más* que la verdad, igual que todo sujeto es más que su predicado y toda cosa más que su concepto. Y aun cuando la verdad realmente es lo último y lo único que pueda predicarse de Dios como esencia suya, queda, sin embargo, aún en Dios un exceso respecto de su esencia.

Lo que los seres humanos pueden comprender de Dios no es su esencia sino sus acciones, el hecho de que Dios ame: «Que Él es la verdad no nos dice, en última instancia, sino que Él ama». Esta acción de Dios puede ser comprendida mejor por las dos fes reveladas, el judaísmo y el cristianismo, representadas por dos metáforas evangélicas: la vida y el camino respectivamente. Según Rosenzweig, de hecho, judaísmo y cristianismo son más que dos tipos de fe diferentes: son dos visiones distintas del mundo, la primera caracterizada por el estar, por permanecer atrapado en la verdad eterna; la segunda por ir incesantemente en su búsqueda, recorriendo el camino del tiempo y de la historia. Así, en *La Estrella*:

A nosotros nos dio eterna vida al encendernos en nuestro corazón el fuego de la estrella de su verdad. A ellos los puso en el eterno camino haciéndoles correr en todo tiempo tras los rayos de la estrella de su verdad, hasta el final eterno.

En las imágenes de la vida y del camino se resumen, según el filósofo de Kassel, las diferencias principales entre judaísmo y cristianismo: los judíos viven en Dios, ya están en el Padre, anticipan la eternidad de la redención; los cristianos, por su parte, recorren el camino del mundo, llevando el monoteísmo a la humanidad. Ambos, judíos y cristianos, desempeñan un papel fundamental respecto a la verdad: los primeros la conservan en su pureza, como el fuego que arde en el centro de la estrella, los segundos la difunden por el mundo, como los rayos que irradia ese fuego. Ambos, asimismo, corren ciertos riesgos: los judíos, el del solipsismo, que los lleva a apartarse del mundo; los cristianos, el de la dispersión, que los conduce a desprenderse de la verdad. Es por ello por lo que Rosenzweig puede escribir:

Así, pues, ante Dios ambos, el judío y el cristiano, son trabajadores que trabajan en la misma obra. Él no puede prescindir de ninguno de los dos. Ha puesto entre ellos enemistad en todo tiempo, pero los ha vinculado entre sí del modo más estrecho.

La metáfora del camino y de la vida también muestra claramente las diferencias entre judaísmo y cristianismo en uno de los puntos de máxima distancia entre las dos fes: la concepción del tiempo, que, como ya sabemos, tiene gran importancia en el «nuevo pensamiento». En el cristianismo lo eterno se temporaliza, se asoma a la historia mediante el nacimiento y la muerte del Hijo de Dios; en el judaísmo, en cambio, el tiempo se eterniza, es absorbido, encerrado —aunque no se dispersa ni se anula— en la eternidad, se capta inmediatamente con los ojos de Dios. Mientras los pueblos se afanan en los acontecimientos históricos que los aplastan, la comunidad judía sigue fiel a la concepción de la eternidad, que representa la fundación de su existencia. Para el judaísmo, el pasado, entendido como memoria, y el futuro, entendido como profecía, se encierran en la eternidad del instante. El pueblo judío, libre de las cadenas del tiempo, vive ya en la eternidad de la redención. Leemos en *La Estrella de la Redención*:

Vive en su propia redención. Ha anticipado la eternidad. En el curso circular de su año, el futuro es la fuerza motriz. El movimiento en círculo no surge, por así decir, de un golpe, sino tirando; no es que el presente pase porque el pasado lo empuje, sino porque el futuro tira de él. [...]. Su temporalidad, el hecho de que los años se repitan, es solo para él una espera; en todo caso, una marcha, pero no un crecimiento. Crecer significaría que el cumplimiento final seguiría estando en el tiempo fuera del alcance, y sería, por tanto, negar su eternidad. Pues la eternidad es precisamente que entre el instante presente y el cumplimiento final ningún tiempo puede ya reclamar sitio: en el hoy puede ya asirse todo el futuro.

En el otoño de 1919, en una conferencia celebrada en la asociación Humanität de Kassel, acerca del Espíritu y las épocas de la historia judía, Rosenzweig subraya que el espíritu del judaísmo no tolera la división en épocas y por tanto no tolera la historia, que se basa en esta división. El judío es

un pueblo —pero libre de la violencia a la que el resto de los pueblos están sometidos: la violencia del tiempo—; único entre los pueblos, entre los pueblos el único eterno. El espíritu judío quiere lo que es eterno, por tanto niega la omnipotencia del tiempo y atraviesa sin obstáculos la historia, rechazando todo aquello que vive en ella. Nosotros no envejecemos —tal vez porque no fuimos nunca jóvenes, puede ser—. Nosotros somos eternos.

Mientras que el judío se separa del mundo y del tiempo para conservar la palabra de Dios pura de toda contaminación, el cristiano se sumerge en la historia para llenarla de eternidad. El cristiano debe trazar un camino a través del tiempo. En *La Estrella*:

Del núcleo de fuego de La Estrella parten los rayos; y van buscándose camino por la larga noche de los tiempos. Aunque lleva a través del tiempo, tiene que ser un camino eterno, no un camino temporal. No puede negar el tiempo, sino que debe guiar a su través. Y, sin embargo,

no puede, a su vez, el tiempo ganar poder sobre él. Mientras que, a la inversa, tampoco él puede crearse su propio tiempo —como sí lo hace el Pueblo Eterno, que va generándose a sí mismo—, y, así, liberarse del tiempo. Solo le queda una posibilidad: llegar a ser señor del tiempo.

El cristianismo asume el señorío sobre el tiempo regulando su flujo: el comienzo y el final de su paso están fuera del tiempo y su presente está inmerso en él, pero no visto como el instante que transcurre, sino entendido a través del concepto de época. La época constituye un punto central, entre un «antes» y un «después», tiene un significado propio. Así, el pasado se configura para el cristianismo como el tiempo que precede al nacimiento de Cristo; el futuro como el juicio final; el presente, en definitiva, como el tiempo que va desde la historia terrenal de Jesucristo hasta su regreso. Importa poco cuántos años dure esta época, ella es significativa por sí misma. En el camino eterno constituido por el presente de la cristiandad, cada punto es el punto central, dado que se encuentra en medio del inicio y el final;

el instante no se le vuelve al cristiano representante de la eternidad, sino punto medio de la edad cristiana. [...] Y así el cristianismo, al convertir al instante en época que hace época, adquiere poder sobre el tiempo.

Por tanto, judaísmo y cristianismo viven en la eternidad, pero en dos modalidades diferentes de ella: la eternidad del judaísmo es como la infinitud de un punto, que consiste en no ser nunca borrado; la eternidad del cristianismo es, por el contrario, como la infinidad de una recta, que consiste en la posibilidad de una prolongación ininterrumpida.

Así pues, mientras que la comunidad judía se basa en la eterna autoconservación de la sangre, que se sigue generando (y es, por ello, *vida* eterna), la cristiana se basa en la continua expansión, en la actividad misionaria (por ello es el *camino* eterno).

La cristiandad se reproduce extendiéndose. [...]. El testimonio de eternidad que da en el pueblo eterno la generación debe darse realmente como testimonio en el camino eterno.

La fe cristiana, por ello, reúne a los que dan testimonio, pero

Los reúne como individuos, ya que dar testimonio siempre es cosa del individuo. Y, además, en este caso el individuo debe dar testimonio de su posición con respecto a un individuo. El testimonio, en efecto, se refiere a Cristo. Cristo es el contenido común de todos los testimonios de la fe. Ahora bien, la fe orienta a los reunidos como individuos hacia la acción común en el mundo

Así pues, la relación entre individuo y pueblo se presenta como otro elemento diferenciador entre judaísmo y cristianismo: el judío encuentra el

más íntimo sentido de su individualidad al sentirse miembro de una comunidad, ya que no es posible ser judío —rezar, participar en el culto— si no se pertenece a una comunidad. Esto se hace evidente también en el hecho de que el individuo no decide convertirse en judío en un momento particular de su vida, sino que ya nace judío. Su judaicidad normalmente es consecuencia de la pertenencia a un pueblo, no fruto de una elección individual. Este predominio de la comunidad sobre el individuo, sin embargo, tiene una excepción en el momento más solemne del calendario litúrgico judío —el día de Kipur, que prefigura la eternidad de la redención—, en el que el individuo se presenta solo ante Dios. En los días terribles

El juicio juzga al individuo. El juicio cae sobre el individuo. [...] en estos días el individuo está inmediatamente él, en su desnuda individualidad, en su humano pecado, en pie ante Dios.

Al contrario de lo que ocurre en el judaísmo, el cristiano se relaciona con Dios principalmente como individuo, sobre todo en los sacramentos del bautismo y de la eucaristía. Además, el cristiano, que según Rosenzweig nace pagano, debe decidir abrazar la fe en un día especial de su vida, *convertirse en cristiano*, y esta elección la realiza necesariamente el individuo:

Un día, en su propia vida, acontece para él, para el individuo, el milagro del renacimiento. Al que por las vías naturales nació pagano, le llega entonces la orientación en la vida. *Christianas fit, non nascitur.*

Respecto al problema que también tiene el cristianismo sobre cómo hacer que el individuo se sienta partícipe en la comunidad, lo soluciona, como hemos visto, con la mediación del arte sacro antes y después de la liturgia.

El Freies Jüdisches Lehrhaus

La tercera parte de *La Estrella de la Redención*, como hemos visto, compara las dos fes reveladas —judaísmo y cristianismo— y las confronta a la verdad. Una vez llevada a cabo esta comparación, que seguirá siendo un misterio paradójico y que únicamente podrá resolverse por completo en el «supramundo» eterno, Rosenzweig considera finalizada su obra filosófica. *La Estrella* concluye con las palabras:

Andar con tu Dios en la sencillez: lo que aquí se exige es, tan solo, una confianza plenamente actual, presente.

Confianza es una gran palabra. Es la simiente de la que crecen la fe, la esperanza y el amor, y es el fruto que de ellas madura.

Es lo más sencillo y, justamente por eso, lo más difícil.

A cada instante se atreve a decirle a la verdad amén y en verdad.

Andar con tu Dios en la sencillez: estas palabras están sobre la puerta: sobre la puerta que lleva fuera del resplandor milagroso y lleno de misterio del santuario divino, en el que ningún hombre puede permanecer con vida.

¿Hacia dónde se abren las hojas de esta puerta?

¿No lo sabes?

A la vida.

No es casualidad, dada la gran atención que prestó Rosenzweig a la estructura del libro, que la primera frase de la obra empiece con un «por la muerte» y la última termine con un «a la vida». Por otra parte, la conclusión de *La Estrella* no representa para su autor la conclusión de un libro, sino la salida del mundo de los libros, de la academia —cuyo conocimiento corre siempre el riesgo de convertirse en algo estéril—, para sumergirse en lo que no es libro: en la vida.

Una vez terminada y publicada *La Estrella de la Redención* y abandonada la carrera académica, Rosenzweig volvió a ocuparse de una cuestión que le interesaba sobremanera: la simbiosis judeo-alemana, que lo llevó a considerar imprescindible la vida judía en Alemania y a rechazar otras opciones que estaban apareciendo en el siglo xx, como el sionismo. Si la única posibilidad de vida para el pensador de Kassel era la de ser judío y alemán, es decir, profesar el propio judaísmo sin verse obligado a elegir entre las dos pertenencias, se imponía la necesidad de repensar de forma radical una judaicidad que hasta ese momento había conocido solo dos opciones en Alemania: el aislamiento en el gueto, que implicaba rechazar cualquier contacto con la cultura alemana, o la asimilación, que conducía a la pérdida de la identidad religiosa propia. El problema para Rosenzweig no era tanto el de redefinir una identidad judeo-alemana en sentido abstracto, sino más bien el de aportar posibilidades concretas de «ser judíos», es decir, vivir una vida judía, como alemanes en Alemania. Para lograr este objetivo, el primer aspecto en el que había que trabajar era la construcción de una *Bildung* judeo-alemana.

La palabra *Bildung* puede traducirse en español por «formación, educación, enseñanza», pero también por «construcción», puesto que deriva del verbo *bilden*, «construir». No señala la enseñanza en el sentido de adquisición de contenidos disciplinares, sino la formación del ser humano en su totalidad: cultural, moral, civil, política, religiosa, etc. Esta *Bildung*, esta educación para ser judíos y alemanes, es la que Rosenzweig quería llevar a cabo en el Freies Jüdisches Lehrhaus, del que asumió la dirección en 1920. Impulsar la doble pertenencia resultaba fundamental, como le escribía a su amiga Helene Sommer el 16 de enero de 1918:

Dejemos aparte el *aut-aut* [o esto o aquello] y crezcamos en el *et-et* [estoy aquello].
Judíos/alemanes. Mantengámonos libres en el *et-et*.

A partir de 1917, cuando escribió el ensayo *El hombre judío*, y hasta los años de su enfermedad, en los que, inmovilizado en su cama después de haber abandonado la dirección del Lehrhaus, continuaba igualmente al día sobre los asuntos del centro, el problema de la *Bildung* estará siempre presente en la reflexión rosenzweiguiana.

El tema central del trabajo que se lleva a cabo en el Lehrhaus no podía ser otro que el regreso a una experiencia de vida: había que partir de ella para formar a los «estudiantes», que en realidad eran mucho más que simples estudiantes. La formación se basaba en el método dialógico, centrado en la formulación y la escucha de las preguntas del alumno, lo que en cierta forma casi puede decirse que anulaba cualquier distinción entre estudiantes y docentes. Teniendo en cuenta los desastrosos resultados didácticos de la Freie Jüdische Volkshochschule (la escuela popular judía de Berlín), Rosenzweig, junto con sus amigos y colegas Eduard Strauss, Martin Buber, Richard Koch, Ernst Simón y otros, intentó elaborar una nueva manera de hacer cultura. En su opinión, en primer lugar era necesario partir de la implicación de los estudiantes, que no debían sentirse lejos del profesor, sino que debían poder interactuar con él en todo momento, según el modelo más tradicional de la educación judía, que no prevé una formación *ex cathedra*, sino la posibilidad real de un diálogo entre maestros y discípulos. Pero Rosenzweig va aún más lejos al afirmar que en el Lehrhaus no tiene que haber maestros, sino solo estudiantes: de ellos nacen las preguntas que sacuden la conciencia, ellos son los verdaderos docentes que estudian y discuten juntos, porque desean aprender. Así escribe Rosenzweig:

Pues el profesor, el que puede salir al encuentro de semejantes deseos, de ninguna manera puede ser profesor de acuerdo con ningún esquema; él debe ser mucho más y mucho menos: tanto un maestro como un estudiante. De ninguna manera basta con que él mismo «conozca», ni que «pueda enseñar». Debe «poder» ser capaz de algo completamente diferente: de desear. Profesor debe ser en este caso quien «pueda desear».

No es necesario que este deseo de aprender provenga de la certeza incorruptible de la fe: el Lehrhaus estaba abierto tanto a judíos como a no judíos. Certeza y duda, fe y apostasía podían —y, para Rosenzweig, debían— proceder de la mano. El redescubrimiento de la judaicidad de los judíos alemanes podía admitir la duda, pero debía contener suficiente confianza como para llevarlos al estudio, a la búsqueda y a la profundización de su identidad judía. A partir de las preguntas surgidas de la vida cotidiana, en una interrogación conjunta de estudiantes y profesores —estudiantes que se convertían en maestros—, se buscaban las respuestas en la tradición judía. Las bases de la enseñanza eran, sí, las fuentes de la tradición judía, la historia judía, el pensamiento judío, pero el aprendizaje nacía siempre de las preguntas relacionadas con la vida real de los estudiantes, no de la abstracción académica.

Formar judíos alemanes significaba formar seres humanos que regresaran a su propia religión, basada en el monoteísmo absoluto: en la Torá, que no es una ley impuesta desde arriba, sino una enseñanza revelada, que forma parte de una historia de relación con lo divino; en la lengua judía, como posibilidad de comunicación y punto de encuentro para todos los judíos repartidos por el mundo. Estos son los años en que, en una Palestina bajo gobierno británico, un pequeño grupo de intelectuales judíos estaba realizando uno de los experimentos lingüísticos más grandes del siglo xx y tal vez de la historia: partir de una lengua antigua y hacerla renacer, conseguir que se convierta en una lengua viva, hablada por la comunidad. Partiendo del hebreo bíblico y de la lengua culta, algunos lingüistas dirigidos por Eliezer Ben Jehudah (1858-1922) elaboraron el hebreo moderno y empezaron a enseñárselo a sus hijos, con el objetivo de establecer un terreno lingüístico común para judíos que procedían de las naciones más dispares. Este experimento, que acabó teniendo éxito, tuvo muchos admiradores y partidarios, pero también algún detractor de prestigio, como el historiador de la Cábala (la mística judía) Gershom Scholem, amigo de Rosenzweig y sionista convencido, que en la década de 1920 ya había dejado Alemania para trasladarse a Jerusalén. Pese a su convicción de que para los judíos no era posible vivir en otro lugar que en el «país de Israel» (al contrario de lo que creía Rosenzweig), Scholem albergaba

serias dudas sobre la conveniencia de resucitar la lengua santa. En 1926, con motivo del cuarenta cumpleaños de Rosenzweig, le escribió a su amigo desde Jerusalén:

Este país parece un volcán donde bulle el lenguaje. Hablamos de todo aquello que podría conducirnos al peligro de la caída, y más que nunca de los árabes. Pero existe otro peligro, mucho más inquietante que la nación árabe, y que es una consecuencia necesaria de la empresa sionista; ¿qué ocurre con la «actualización» de la lengua hebrea? Esta lengua sagrada con la que alimentamos a nuestros niños, ¿no constituye ella un abismo que no dejará de abrirse un día? En efecto, las personas de aquí no saben lo que están haciendo. [...] Es imposible vaciarla de su carga de palabras llenas de sentido, a menos de sacrificar la lengua misma. [...] Pero si transmitimos a nuestros niños la lengua tal como nos ha sido transmitida, si nosotros, generación de transición, resucitamos para ellos el lenguaje de los libros antiguos para que pueda de nuevo revelarles su sentido, ¿no nos arriesgamos a ver un día la fuerza religiosa de este lenguaje volverse violentamente contra quienes la hablan? Y el día en que esa explosión se produzca, ¿cuál será la generación que sufrirá los efectos? En cuanto a nosotros, vivimos en el interior de nuestra lengua semejantes, la mayoría de nosotros, a ciegos que caminan sobre un abismo. Pero cuando la vista nos sea devuelta, a nosotros o a nuestros descendientes, ¿no nos caeremos en el fondo de ese abismo? [...]

[...]. En cuanto a nosotros, el miedo nos embarga cuando en un discurso somos de pronto golpeados por un término religioso empleado sin discernimiento por un orador, movido quizá por una intención consoladora. [...] En efecto, la lengua que hablamos es rudimentaria, casi espectral [*fantomatique*: espectral, fantasmagórica]. Los nombres rondan [*hantent*: acosan, acechan] por nuestras frases, los escritores o periodistas juegan con ellos, fingiendo creer, o hacer creer a Dios, que todo esto no tiene importancia. Y, por lo tanto, en esta lengua envilecida y espectral, la fuerza de lo sagrado parece a menudo habernos. [...] Porque en el corazón de esta lengua en la que no dejamos de evocar a Dios de mil maneras —haciéndolo volver así, de algún modo, a la realidad de nuestra vida— Dios mismo, a su vez, no permanecerá silencioso. Pero esta ineluctable revolución del lenguaje, donde la Voz se hará oír de nuevo, es el único tema del que nunca se habla en este país. Porque quienes se encargaron de resucitar la lengua hebrea no creyeron en la realidad del juicio al que nos someten a todos. Quiera el cielo que la ligereza con la que nos hemos visto arrastrados por esta vía apocalíptica no nos lleve a nuestra perdición.

Si Scholem teme la fuerza religiosa de una lengua sagrada que vuelve para ser hablada en la vida cotidiana (en el mercado, en las noticias de los periódicos), Rosenzweig, por el contrario, ve en la lengua una herramienta imprescindible para el renacimiento del judaísmo moderno, hasta el punto de que el 6 de octubre de 1929, poco antes de morir, escribe a su madre: «El lenguaje es más que sangre».

Las traducciones de Judá Leví y la Verdeutschung

Precisamente a la relación con la lengua hebrea dedicó Rosenzweig sus últimos años de vida y de trabajo. A partir de 1922, tras abandonar la dirección del Lehrhaus debido a que el avance de su enfermedad ya le impide salir de casa, el filósofo se sumerge en dos trabajos de enorme alcance, que sin duda habrían intimidado a intelectuales con una salud mucho mejor que la suya. Una vez más, el estímulo que le permite afrontar estos retos es el de la construcción de esa *Bildung* judeo-alemana. Rosenzweig se propone trasladar al alemán algunos importantes textos hebreos para hacerlos comprensibles a los judíos que no conocían la lengua bíblica; al mismo tiempo, también quería introducir en el debate cultural alemán temas típicamente judíos.

La cuestión de la lengua hebrea había sido siempre de sumo interés para Rosenzweig, basta recordar que a los once años él mismo pidió a sus padres, que no lo habían presionado en ese sentido, poder empezar a estudiarla. Parece como si para el pequeño Franz el conocimiento de la lengua hebrea fuera la prueba definitiva de auténtica identidad y de pertenencia al pueblo judío, y de adulto mantuvo esa misma sensibilidad. Al hablar de su traducción alemana de la Birkat Hamazón (la Bendición de los alimentos, que se recita tras las comidas y se considera la bendición judía más importante, porque es la única que se exige en el Pentateuco) Rosenzweig escribe a Gershom Scholem, el 10 de marzo de 1921, que su proyecto de traducir del hebreo surgió

de la idea de hacer partícipes de algún modo, cuando son nuestros huéspedes, a los amigos cristianos y a los judíos que no saben leer hebreo. Me resultaba intolerable pensar en utilizar a tal fin una de las traducciones existentes en alemán de los profesores de religión y de los periódicos. Me habría parecido preferible no tener ningún contacto *en absoluto* con los textos hebreos antes que tener un contacto *de ese tipo*. Pero si tengo un invitado, un judío que es capaz simplemente de *leer* (aunque tal vez ni siquiera entienda una frase y, por así decirlo, ni una palabra), entonces *le oculto la existencia de la traducción*. Puede obtener más de la palabra hebrea más ininteligible que de la mejor de las traducciones. No hay salida. Rezar con judíos significa: rezar en hebreo. La única excepción que consentiría, en todo caso, son las traducciones en yidis.

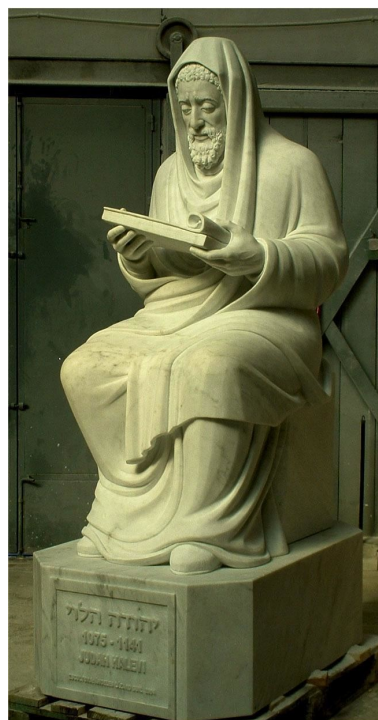
Eran muchos, en la Alemania de principios del siglo xx, los judíos asimilados que tenían dificultades para leer hebreo o que sencillamente no podían hacerlo, y la necesidad de mantener el hebreo como única lengua de culto era bastante debatida entre ortodoxos y liberales: si los primeros habrían preferido no traducir nunca las oraciones hebreas al idioma local, es decir, de la lengua santa a una lengua profana, los segundos consideraban que era necesario que los devotos comprendieran las palabras que pronunciaban.

Sobre este tema, como sobre otros aspectos espinosos del debate entre ortodoxos y reformados, Rosenzweig se sitúa en una postura intermedia: está convencido de que rezar con judíos significa rezar en hebreo, y que por tanto es deseable que todos los judíos aprendan al menos a leer la lengua de culto, pero también se da cuenta de que para quien no es ni capaz de leer es mejor disponer de una traducción hebrea de los textos en lugar de no poder acercarse a las oraciones.

De todo ello nace el primer trabajo rosenzweigiano de traducción: el de los himnos del filósofo y poeta medieval Judá Leví.

Judá Leví

Yehudah Ben Samuel Halevi (en hebreo: יהודה הלוי Yehuda ha-Levi; أبو الحسن يهوذا اللا Abū al-Ḥasan Yahūdā ibn al-lāwī, entre los árabes; Judá Leví en Occidente) es uno de los principales pensadores judíos medievales. Nacido en 1075 en Tudela, Navarra, Leví fue teólogo, filósofo, poeta y médico. Pasó su vida en la península, principalmente en Andalucía, en contacto directo con fieles cristianos y musulmanes, y el encuentro con estas fes tuvo una gran repercusión en su pensamiento, en especial en la redacción del *El Kuzarí* (1140), escrito en árabe, pero con caracteres hebreos. En el mismo año en que escribió esta obra, que es la más importante de su producción, Leví deja Andalucía para dirigirse a Tierra Santa, pero muere en 1141 en Alejandría, Egipto.



Judá Leví.

La obra de Leví no se limita a un único ámbito: escribió sobre filosofía, judaísmo, compuso poemas dedicados a la tierra de Israel, letras religiosas y profanas y muchas de sus obras se utilizan aún hoy en la liturgia de las sinagogas.

El texto más importante que compuso es *El libro del argumento y de la demostración para la defensa de la religión despreciada*, más conocido como *El Kuzarí*. Este narra un hecho histórico: en el siglo VIII el rey de los jázaros, una población de Crimea, en el Mar Caspio, tiene un sueño en el que un ángel le dice «Tus intenciones son aceptadas por el Creador, pero tus obras no lo son». Tras este sueño, el rey se atormenta planteándose una serie de preguntas religiosas, que traslada, en este orden, a un filósofo, a un teólogo cristiano, a un teólogo musulmán y a un teólogo judío. Únicamente encuentra respuestas convincentes en las palabras de este último, de modo que decide convertirse al judaísmo junto con toda la población jázara.

La obra de Leví narra el diálogo entre el rey y el sabio judío, que en las diferentes partes del texto aclara las diferentes dudas del monarca y, al final de la conversación, se retira y parte hacia Tierra Santa.

Junto al *El Kuzarí*, la otra parte más destacable de las obras de Leví la representan sus composiciones poéticas: escribe casi ochocientas poesías en hebreo, que contienen poemas profanos, de amor, cantos litúrgicos y poemas dedicados a la tierra de Israel (*Cantos de Sion* o *Siónidas*). Muchas de estas composiciones todavía se usan durante las celebraciones litúrgicas en la sinagoga: impregnadas de referencias al texto bíblico y a la tradición judía, se han convertido en oraciones familiares en las comunidades hebreas de todo el mundo, incluso en las diferentes tradiciones rituales.

Entre 1922 y 1924, Franz Rosenzweig seleccionó, tradujo y anotó noventa y cinco himnos sacados del *Diwan*, la recopilación poética de Judá Leví, dividiéndolos en los siguientes temas: Dios, alma, pueblo, Sion. Ya en el *Epílogo a los himnos y poemas de Judá Leví* se expresa gran parte de la teoría de la traducción rosenzweiguiana, que el filósofo-traductor retomará también para la traducción de la Biblia.

Para empezar, Rosenzweig subraya su voluntad de traducir literalmente, es decir, de representar en alemán el vocabulario y la sintaxis del hebreo, incluso a costa de forzar la lengua de Goethe. Según el pensador de Kassel, de

hecho, al traducir de un idioma a otro es siempre el idioma al que se traduce (en este caso el alemán) el que debe plegarse a la lengua de la cual se traduce (en este caso el hebreo): tanto para los himnos de Leví como para la Biblia, pues, Rosenzweig tratará de que su alemán se asemeje al hebreo y no de germanizar el hebreo. En palabras de Rosenzweig:

la tarea del traductor se malinterpreta totalmente si se cree que es la de convertir al alemán lo que es extranjero. Una germanización en este sentido la necesito si soy un comerciante, recibo un pedido de Turquía y lo envío al departamento traducción de la empresa. Ya para la carta de un amigo turco una traducción de ese tipo no me sería suficiente [...]. Ya no escucharé al hombre, su tono, su opinión, el latido de su corazón. Pero ¿es esto posible? Y al plantearle esta tarea, reproducir el tono extranjero en su extrañeza, es decir, no germanizar lo que es extranjero, sino hacer extranjero lo que es alemán, ¿no se le exige tal vez lo imposible a la lengua? No lo imposible, sino lo necesario.

Este «lo necesario» que debe exigirse a toda traducción que quiera ser una traducción verdadera, es decir, que sea capaz de traducir el corazón del mensaje, deberá reclamarse de manera aún más estricta en la traducción bíblica. Sin embargo, es evidente que la transposición de las palabras poéticas, y aún más de las palabras sagradas, del hebreo al alemán no puede mantener sin cambios la lengua alemana que las recibe: el extranjero que habla en alemán, si tiene algo que decir,

lo dirá de una forma nueva. Se convierte en creador del idioma. Después de que haya hablado, el idioma tiene un rostro diferente al anterior. El traductor se hace portavoz de la voz extranjera, la hace perceptible más allá del abismo del espacio y del tiempo. Si la voz extranjera tiene algo que decir, entonces la lengua, después, forzosamente parecerá diferente de como era antes. Este resultado es el criterio para reconocer si el trabajo del traductor se ha llevado a cabo correctamente.

Y si este criterio tiene valor, el trabajo de traducción bíblica realizado por Martín Lutero es más excepcional de lo que pueda pensarse. Cuando en el siglo xvi Lutero tradujo por primera vez la Biblia al alemán, no se limitó a ofrecer a los alemanes la posibilidad de acceder al texto sagrado, sino que modificó, innovó y enriqueció extraordinariamente la lengua alemana, introduciendo en ella expresiones que antes no existían y que él creó a partir del texto bíblico. Podríamos decir que, al traducir, Lutero «inventa» nuevas expresiones alemanas. Según Rosenzweig, esta capacidad de traducir superando el diccionario es otra característica del auténtico traductor:

el diccionario no es la instancia suprema para el traductor. La lengua no consiste en palabras individuales, sino en palabras en conexión. Las palabras individuales las traducen los eruditos y los maestros de escuela. Las palabras individuales están en el diccionario. Las palabras en conexión están únicamente en la frase.

Pero si Lutero aplicó de forma tan magistral las ideas sobre la traducción que Rosenzweig comparte, ¿por qué Buber y Rosenzweig sintieron la necesidad de retraducir el texto bíblico? ¿Se trataba solo de modernizar el alemán de Lutero, de cuatro siglos de antigüedad? De hecho, la comparación con Lutero, y en menor medida también con Moses Mendelssohn (1729-1786), que tradujo la Biblia judía al alemán, es imprescindible para Buber y Rosenzweig durante todo su trabajo. La *Verdeutschung der Schrift* (literalmente «germanización de la Escritura») nace como intento de revisar la Biblia de Lutero. El 30 de diciembre de 1925 Rosenzweig escribe a Eugen Mayer:

Lo crea usted o no, esta traducción comenzó como un intento de revisión de la versión de Lutero. Paso a paso, y al principio solo a regañadientes (yo), y a disgusto (Buber), nos alejamos del texto de Lutero. Sencillamente no funcionaba bien.

La comparación con Lutero se mantuvo igualmente durante todo el tiempo en que estuvieron realizando el trabajo:

Hasta el final, Buber, antes de escribir cada pasaje suyo, ha mirado la de Lutero [...] y yo en mi actividad de simple supervisor, siempre he tenido ante mí el texto de Lutero junto al hebreo.

La comparación con una de las mayores autoridades de la cultura lingüística alemana se transforma para Rosenzweig casi en una competición personal, pero la nueva versión bíblica presentaba una diferencia fundamental con la de Lutero: está hecha por judíos, y para judíos. El motivo más importante por el que la traducción de Lutero «sencillamente no funcionaba bien» era porque se trataba de una versión intrínsecamente cristiana, mientras que Buber y Rosenzweig querían llevar a cabo una traducción que fuese fiel a la tradición interpretativa judía, que no considerase el Antiguo Testamento como una simple introducción del Nuevo, que se hiciese cargo de toda la riqueza de la lengua hebrea. El enfoque judío del texto bíblico contenía, en el siglo xx, interpretaciones muy diversas, y en cuanto se publicaron los primeros volúmenes de la *Verdeutschung* hubo en el judaísmo alemán un encendido debate sobre la traducción, que hizo emerger con relativa claridad la posición asumida por Rosenzweig respecto de su tradición de origen. Lejos de la ortodoxia que afirma que la Torá le fue revelada a Moisés en el Sinaí exactamente como la leemos hoy, pero también de la crítica de las fuentes, que disecciona el texto para reconstruir la génesis de su proceso literario, Rosenzweig escribe al rabino ortodoxo Jacob Rosenheim el 21 de abril de 1927:

Nuestra diferencia con la ortodoxia estriba en que por nuestra fe en la santidad de la Torá (y por tanto en la posición especial en la que se encuentra) y en su carácter de revelación, no podemos sacar ninguna conclusión ni sobre el proceso literario de su formación ni sobre el valor filológico del texto que llegó a nosotros [...]. [Pero] también traducimos la Torá como un único libro. También para nosotros esta es la obra de un único espíritu. No sabemos de cuál; no podemos creer que fuera Moisés. Entre nosotros lo llamamos con el signo con el que la ciencia crítica señala al presunto redactor final del texto: R. Sin embargo, esta R. para nosotros no es la abreviatura de «redactor», sino de «Rabbenu» [nuestro maestro]. Porque fuera quien fuera él, y cualquier material que tuviera a su disposición, es nuestro maestro y su teología es nuestra doctrina.

La convicción de fondo de Rosenzweig es que

Cuando ciencia y religión no quieren saber la una de la otra, pero saben la una de la otra, ni la ciencia ni la religión valen un pimiento. Hay solo Una Verdad [...] Dios no es el objeto de la ciencia, que es el mundo. Pero el mundo, es decir, el objeto de la ciencia, lo ha creado Dios.

A partir de esa profunda relación con el texto bíblico, cuyo valor no depende tanto del hecho de que se trate de un texto escrito e inmutable como del hecho de que puede ser proclamado y llevado a la vida en la práctica diaria del judaísmo vivo, los traductores adoptan una serie de estrategias para facilitar la lectura del texto.

El significado de la expresión Torá

La expresión judía Torá puede entenderse de distintas maneras: en sentido estricto hace referencia al Pentateuco, es decir, a los primeros cinco libros de la Biblia hebrea (Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio), que, según la tradición, fueron revelados por Dios a Moisés en el Sinaí.

En sentido más amplio hace referencia a toda la Biblia hebrea, que se subdivide en Pentateuco, Profetas y Escritos hagiográficos, en una estructura diferente de la del Antiguo Testamento cristiano. Por último, la Torá se refiere tanto a la Torá escrita (Biblia) como a la Torá oral, es decir, la tradición que se establece por escrito a partir del siglo II d. C. en la Mishná y en el Talmud, que recogen las conversaciones de los maestros de Israel.

Por lo general, la expresión Torá se traduce en español como «ley», porque en los textos en griego de las Escrituras se usó la palabra *nomos*, es decir, «ley», para transmitir la idea de Torá. Sin embargo, esta traducción es imprecisa, porque el término proviene

de la raíz hebrea י.ר.ה. (Y.R.H.), que significa «acometer» y se halla etimológicamente ligado a las nociones de *ley, enseñanza e instrucción*, por lo que su traducción más correcta sería «enseñanza».

Lo más importante es la colometría, que consiste en dividir las frases no en versículos (cuya segmentación es de todas formas artificial), sino en partes más breves, cada una de las cuales puede leerse en una única respiración, y tras la cual hay que tomar el aliento. Partiendo del supuesto de que la Palabra de Dios no puede renunciar a la palabra humana y que por este motivo en la liturgia judía —como en casi todas las liturgias religiosas— el texto sagrado se lee en voz alta, esto implica que el texto queda liberado de la puntuación y debe encontrarse una especie de «puntuación natural» que permita su lectura. Rosenzweig escribe:

La respiración es la materia prima del discurso; por tanto, el momento de tomar aliento es la pausa natural de la lectura en voz alta. Tiene una ley peculiar: no se pueden pronunciar más de veinte o, en el mejor de los casos, treinta palabras sin una inspiración profunda, más fuerte que una inspiración simple (que permite pronunciar únicamente de cinco a diez palabras). Dentro de estos límites, el reparto de las pausas de silencio para retomar la respiración sigue la escansión interna del discurso, que solo ocasionalmente viene determinada por su construcción lógica, y que, por lo general, refleja directamente los movimientos y las emociones del alma misma, la fuerza según sus fuerzas y el tiempo.

La colometría, que representa la intuición más original de la traducción realizada por Buber y Rosenzweig, devuelve el texto bíblico a su contexto originario y destaca una vez más que para los traductores, y tal vez para Rosenzweig en particular, lo que contaba no era la génesis del texto, es decir, su pasado, sino su orientación al futuro: la manera en que se lee en público, la forma en que se interpreta y apela a los lectores contemporáneos.

El latido de la Biblia, y de todo el judaísmo, debe por tanto —en opinión de Rosenzweig— quedar firmemente incluido en esa vida frente a la que se cierra la última página de *La Estrella de la Redención*.

APÉNDICES

Bibliografía

Obras principales

Hegel y el Estado (1920).

Compuesta como tesis doctoral bajo la dirección de Friedrich Meinecke, es el único texto escrito por Rosenzweig en un estilo propiamente académico.

Analiza la filosofía política de Hegel, organizada según la escansión dialéctica de tesis (afirmación), antítesis (negación de la tesis) y síntesis (recuperación de la tesis basada en la antítesis). Aún hoy se considera uno de los textos de crítica fundamentales para comprender la filosofía política del pensador de Jena.

No hay traducción completa al español, pero las conclusiones pueden encontrarse en *Lo humano, lo divino y lo mundano* (Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2007, traducción de Marcello G. Burello).

La Estrella de la Redención (1921).

Síntesis del pensamiento rosenzweiguiano, se divide en tres partes: «Los elementos o el perpetuo antemundo», «La ruta o el mundo siempre renovado» y «La figura o el supramundo eterno».

En la primera parte se habla separadamente de Dios, del mundo y del hombre: los tres elementos que constituyen las columnas principales de cada sistema filosófico. En la segunda se analizan las relaciones que en el mundo real vinculan a estos elementos entre sí: la creación, la revelación y la redención. Finalmente, en la tercera parte, se aborda la cuestión de la verdad, de su vínculo con Dios y de las dos fes que conducen a su contemplación: el judaísmo y el cristianismo.

En español la ha editado Ediciones Sígueme (Salamanca, 1997), con traducción de Miguel García-Baró. Las citas que hemos usado en este libro pertenecen a esta edición.

El libro del sentido común sano y enfermo (traducción inglesa de 1953; original alemán de 1964).

Escrito en 1921 para enseñarle a un público más amplio los contenidos de *La Estrella de la Redención*, con un lenguaje menos filosófico y por tanto más accesible, el libro cuenta en clave novelesca la historia de un hombre que ha perdido el uso del sano sentido común y se ha visto afectado por la *apoplexia philosophical* una extraña enfermedad que lo inmoviliza en la reflexión sobre cualquier cosa y le impide tomar las más simples decisiones cotidianas. Tras escribir el texto, Rosenzweig tuvo miedo de haber presentado mal su pensamiento y decidió no llevarlo a imprenta.

En español disponemos de una edición de Caparros Editores (Madrid, 1994), con traducción de Alejandro del Río Herrmann, a la que pertenecen las citas de esta obra en el presente volumen.

Diario y cartas (1900-1929).

Durante toda su vida, también durante los años de enfermedad, Rosenzweig escribe sin parar cartas a parientes y amigos y anota en su diario intuiciones, reflexiones y pensamientos profundos tanto filosóficos como religiosos, que resultan imprescindibles para comprender el origen de su pensamiento.

En el epistolario resultan de fundamental importancia para los asuntos filosóficos las cartas escritas a su amiga y amante Margrit Rosenstock-Huessy durante la redacción de *La Estrella* y en el período siguiente, pero también la correspondencia con el marido de Margrit, su amigo Eugen Rosenstock-Huessy, sobre la relación entre judaísmo y cristianismo.

En español acaban de editarse las *Cartas sobre judaísmo y cristianismo* (entre Rosenzweig y Rosenstock), por Ediciones Sígueme (Salamanca, 2017), y en la misma editorial podemos encontrar *Escritos sobre la guerra* (los dos libros con traducción de Roberto Navarrete).

También en el ya mencionado *Lo humano, lo divino y lo mundano* (Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2007, traducción de Marcello G. Burello) podemos encontrar parte de su producción epistolar, además de artículos y otros textos de Rosenzweig, como la «Célula originaria de *La Estrella de la*

Redención». Las citas de la «Célula» del presente volumen proceden de esta edición.

Traducciones:

Himnos y poesías de Judá Leví (1924) y Sagradas Escrituras (junto a Martin Buber, 1924-1929).

Obras de traducción del hebreo al alemán, escritas en los años de enfermedad, tras haber dejado de lado los intereses más puramente filosóficos. Las traducciones nacen del deseo de dar a conocer el mundo judío (sobre todo religioso) a los alemanes, tanto judíos como no judíos, y van acompañadas de diferentes ensayos de teoría de la traducción y filosofía del lenguaje.

Cronología

Vida y obras de Rosenzweig

Contexto histórico-cultural

1886 Nace el 25 de diciembre en Kassel, hijo único de Georg Rosenzweig y Adele Alsberg.

1897-1905 Asiste al Friedrichsgymnasium de Kassel.

1902 Hugo von Hofmannsthal publica *Carta de Lord Chandos*.

1903 Publicación de *Sexo y carácter* y suicidio de su autor, Otto Weininger.

1905-1907 Estudia Medicina en Gotinga, Múnich y Friburgo en Brisgovia.

1907 Henri Bergson, *La evolución creadora*.

1907-1910 Estudia Historia y Filosofía en Berlín y Friburgo, bajo la dirección de Friedrich Meinecke y Jonas Cohn.

1908 El arquitecto Adolf Loos publica *Ornamento y crimen*.

1910-1911 Estudia los manuscritos hegelianos en la Königliche Bibliothek de Berlín para concluir su disertación doctoral.

1910 Bertrand Russell, *Principia Mathematica*.

1911 Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*.

1912 Obtiene el doctorado con una tesis sobre la filosofía política de Hegel. Continúa los estudios

hegelianos con vistas al título de profesor universitario.

1913 Charla nocturna de Leipzig con Eugen Rosenstock ante Rudolf Ehrenberg, tras la cual decide bautizarse. Finalmente, toma la decisión de seguir siendo judío.

1913 Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica I*. Bertrand Russell, *Principia mathematica*.

1913-1914 Asiste a clases de Hermann Cohen en la Hochschule für die Wissenschaft des Judentums de Berlín. Conoce a Martin Buber. En la Königliche Bibliothek de Berlín descubre *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, que atribuye a Schelling.

1914 Se alista como voluntario en la Cruz Roja y es enviado a Bélgica.

1914-1918 Primera Guerra Mundial.

1915 Se alista como voluntario en la artillería en Kassel.

1916-final de la guerra Enviado a las unidades de artillería en los Balcanes.

1916 Intenso intercambio epistolar con Eugen Rosenstock sobre la relación entre judaísmo y cristianismo.

1917 Durante un permiso a Kassel conoce a Margrit, la joven mujer de su amigo Eugen Rosenstock.

1917 Rusia: Revolución de Octubre. Lenin sube al poder. Declaración Balfour sobre la creación del Estado de Israel en Palestina. Publica *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*.

1918 Inicio de la relación amorosa con Margrit Rosenstock-Huessy

(Gritli). Mueren su padre y Hermann Cohen.

1918-1919 Escribe *La Estrella de la Redención*, principalmente durante un permiso por enfermedad.

1920 Publica *Hegel y el Estado*. Rechaza la oferta de Friedrich Meinecke de titularse y renuncia a la carrera académica. Se casa con Edith Hahn (1895-1979) y se traslada con su mujer a Francfort. Asume la dirección del Freies Jüdisches Lehrhaus.

1921 Publica *La Estrella de la Redención*. Escribe *El libro del sentido común sano y enfermo*. Se manifiestan los primeros síntomas de la esclerosis lateral amiotrófica.

1921 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*. El compositor Arnold Schönberg crea la música dodecafónica.

1922 Ya no puede salir de la casa en la que vive. El 8 de septiembre nace su hijo Rafael Nehemia. Rudolf Hallo asume la dirección del Freies Jüdisches Lehrhaus. En diciembre pierde la capacidad de escribir. Empieza la traducción de los *Himnos y poesías de Judá Leví*.

1923 Recibe del rabino reformado Leo Baeck el título de *morena* (nuestro maestro). Pierde el uso de la palabra. Desde este momento se expresará con la ayuda de una máquina especial y luego solo pestañeando.

1923 Primer Congreso Nazi.

1924-1929 Traduce la Biblia en alemán, junto con Martin Buber.

1924 Muere Lenin. Le sucede Stalin.

1925 Escribe y publica *El nuevo pensamiento*, una serie de notas suplementarias a *La Estrella de la Redención*.

1927 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*.

1929 Muere el 10 de diciembre en su casa de Fráncfort.

1929 Manifiesto del Círculo de Viena.

FRANZ ROSENZWEIG



*La experiencia del
«nuevo pensamiento»*

Claudia Milani



Lectulandia